民國叢書

第四編

·39·

文化·教育·體育類

中國文化問題研究　陳高傭著

迎中國的文藝復興　李長之著

中國文化與現代化問題　吴世昌著

文化建設論叢　三民主義青年團中央幹事會文化建設運動委員會編

現代學術文化概論（第一册）　竺可楨等著

現代學術文化概論（第二册）　梁方仲等著

上海書店

中國文化問題研究

陳高傭著

中華民國二十六年六月初版

⊕(95602·3)

中國文化問題研究一册

每册實價國幣壹元貳角

外埠酌加運費匯費

著作者　陳高傭

發行人　王雲五　上海河南路

印刷所　商務印書館　上海河南路

發行所　商務印書館　上海及各埠

(本書校對者徐壽齡)

序

文化問題是一切問題的總匯，而亦是一切問題的根本因爲它是一切問題的總匯，所以文化問題如能得到解決，則一切問題都可迎刃而解；因爲它是一切問題的根本，所以要解決一切問題，惟有首先解決文化問題，纔是扼要的辦法。

中國近百年來，自從鴉片戰爭以後，歷史上起了一個極大的變化；隨着歷史的激變，於是國家、社會以及人民的各種生活上都發生了許多新的問題：而這許多新的問題我們總括來看，都可說是文化問題，即都是由中西文化之接觸而生的問題。所以我們可說中國近代文化問題就是中國近代各種問題的根本問題，我們要解決中國今日的任何問題，都不能不先從中國今日的文化問題上着手。因之近數十年來中國的幾次文化運動與學術思想上的許多論爭，都可說是國人努力解決中國文化問題的表現。

我個人亦是深深感覺這個重要問題的一人，而近年來又在暨南大學講授中國文化史；與學生講論的時候，常因講述過去的文化問題而引出現在的文化問題，亦常因目前文化上的現實問題而牽涉及過去文化史上的問題。於是把所感覺到的許多問題，寫成此書，作為我個人解決中國文化問題的一個試探。

陳高傭　二十六年一月十五日上海

目錄

中國文化問題研究

第一章　中國現代文化上的矛盾形態

第一節　中國現代的根本問題

自從鴉片戰爭以後，中國的銅牆鐵壁被帝國主義的勢力衝破，歐羅巴的旗幟插入中國領土，於是中國本來的自給自足經濟逐漸陷於崩壞之途，而新興民族資本又爲國際資本主義所壓迫不能通順無阻的向前發展；因之到了近年，農村破產，工商不振，天災人禍，與年俱增，全體人民，除了一少部分依附帝國主義得以奴顏婢膝食人唾餘者以外，大多數人民已經是欲求一溫飽而不可得！所以說到中國現代的根本問題，就是一個民生問題。中國的民生問題如能解決，然後可以進而談到國家社會的一切問題；不然，大多數人民都在飢寒交迫『救死而恐不贍』的狀態中，要談其

他各問題，則或者雖頭頭是道，而聽者終覺支離玄虛，無補實際。

但是我們要解決中國的民生問題，至少應該知道兩個基本概念：第一、中國的民生問題是整個中國民族生存的問題，並不是某一部分人或某一個人的生活問題，因此我們要解決中國的民生問題，必須從中國民族的整個問題上着手。不然頭痛醫頭，脚痛醫脚，終屬無濟於事。第二、所謂民生問題，即人類如何獲取生活資料的問題。人類為了生活必須努力獲取生活資料，這是自古已然的，但是獲取生活資料的步驟與方法，則因社會之發展而古今不同。在原始時代，人類要想獲取生活資料，祇要對於自然界加以勞動，即可如願以償；但是到了所謂文明社會時代，則不是這樣容易了。有些人雖欲勞動而無可勞動，有些人雖終日勞動而未能溫飽。因為自從人類走入文明社會，就走入一種不合理的制度中了。人類受了這種制度的束縛，雖有生活之能力亦不能如原始人之直截了當，逕向自然界獲取生活資料。所以中國今日自然資源並不缺乏，人民習性亦非懶惰，而民窮財盡，人人有成為餓莩之虞。由前所說，我們知道要解決中國的民生問題，必須全體民衆有集體的意志，向同一的方向努力；由後所說，我們知道要解決中國的民生問題，必須把中國的社會有所改

位。要使人民有集體的意志與改革社會的活動，則非對於人民的意識作一番提示指導的工作不可。這種工作便是文化的工作。

管子說：「倉廩實而後知禮節，衣食足而後知榮辱」，孔子亦說：「旣富而敎」。這樣說來所謂文化事業，似乎必須在解決民生問題之後纔可實行，我們在此民窮財盡的時候來談文化問題，豈不是不知本末先後嗎？實則不然；因爲古人所謂「禮節」「榮辱」之教，大體可說是統治階級統治人民精神的工具，在人民無衣無食的時候，當然無法用幾個抽象名詞來麻醉他們，所以必須先使人民衣食不發生問題，然後纔拿禮教來馴服他們的心理。我們今日所說的文化不是統治人民精神的工具，而是指導人民實行生產的方法，解決人民生活問題的方案。所以在此民窮財盡的時候我們要使人民知道如何解決生活問題，非努力文化事業不可。

第二節　中國現代文化上的矛盾形態

伏爾加付說：「無論任何國家，沒有像中國這個國家最複雜最矛盾的現象」。因爲中國國家

處於複雜矛盾之中，所以中國的文化亦就生出許多不同的形態。大概說來，中國現代的文化有極端不同的三種形態並存着：

第一種是封建的文化。中國社會自從西周以後，一直至淸朝中葉，社會的經濟完全是停滯在封建階段中，於是由經濟基礎而生出來的文化，三千年來亦就完全是封建的文化。孔子的學說是中國封建思想的代表，孔子的學說便支配了中國二千餘年的思想。所以梁啓超說：『自漢以來，號稱行孔教二千餘年於茲矣，……各自以爲孔教，而排斥他人以爲非孔教，……寖假而孔子變爲董江都、何邵公矣，寖假而孔子變爲程伊川、朱晦庵矣，寖假而孔子變爲陸象山、王陽明矣，寖假而孔子變爲顧亭林、戴東原矣，皆由思想束縛於一點，不能自開生面，如羣猿得一果，跳擲以相攫，如羣嫗得一錢，詬駡以相奪，情狀抑何可憐』！（壬寅年新民叢報）此種思想的傳統，實則不是至顧亭林、戴東原而止，即滿淸末年之康有爲以及今日之號稱尊孔者，仍是如此，而孔子思想之所以能緜延至今與古今學者的思想所以被束縛於一點者，即因中國的社會經濟自孔子以來並無顯著的變化之故，思想是爲經濟所決定，經濟不變，思想自然無從變化。到了近年因爲國際資本主義的侵入，中

國的社會經濟固然起了一點變化，但因外來勢力之束縛，民族資本終未能完全發展起來，所以在封建制度已經分崩離析之後，而封建勢力仍有許多的殘餘存在，於是封建的思想亦便仍有一部分人視爲生活的典則。

第二種是資本主義的文化。中國自從國際資本主義的勢力侵入之後，中國自發的民族資本主義雖然沒有正式成熟，但是外鑠的資本主義總算有了一點半滴，於是一般食人餘唾的買辦階級及毫無根基的新興資產階級，亦居然東施效顰似的極力摹倣歐、美資產階級的生活。尤其是歐洲大戰的時候，當時各帝國主義者忙於自相火併，無暇顧及侵略中國，中國的民族資本主義得以乘機有突飛猛進的一度發展，一班淺見者流，便以爲中國可追蹤歐、美。因爲當時有這樣的經濟背景與社會趨勢，於是所謂革新之士便竭力鼓吹歐、美的資本主義思想，影響成風，便有所謂五四時代的新文化運動發生。五四時代的文化運動是在中國文化史上可以大書特書的一件事情，這種文化運動對於中國近代的人生，確有相當的影響，但是我們若要問所謂五四時代的新文化是一種什麼文化，則可以說完全是一種資本主義的文化。所謂當時的領袖人物，無論是陳獨秀或胡適，

都是資本主義的思想家；在學說上所宣傳的無論是杜威思想或易卜生主義，都是典型的資本主義學說，一種文化是建築於一定的經濟基礎之上；西洋的資本主義文化，其基礎是西洋近世的資本主義經濟，中國五四時代的新文化運動當然亦有其經濟基礎，其經濟基礎即歐戰時代中國民族資本之發展，但是這種經濟基礎是由一時的幸運而來，不是自發的必然結果，所以這種突飛猛進的民族資本，好像曇花一現，歐戰停後不久，帝國主義的勢力捲土重來，使如秋風掃枯葉似的，把數年中發展成的一點民族資本摧殘殆盡！於是所謂新文化運動亦好像閃光一現，當時雖然光芒萬丈，不久即行熄滅。中國的民族資本雖然於歐戰之後又入於衰敗之途，但是中國既已成為各帝國主義的半殖民地，於是國際的資本主義在中國則更形發達，因此，一班買辦階級仍能過其優裕的生活，而有些頭腦不清的人們亦仍夢想成為資產階級，於是所謂新文化運動雖然停息，但是由這次文化運動所留下的許多糟粕，至今猶有一部分人嗜如甘飴。由此可知，中國目下雖不是資本主義國家，但是因為有國際資本主義的關係，於是中國的文化上亦就有所謂資本主義的文化了。

第三種是社會主義的文化。五四以後，有一部分人看見中國在目前的狀況下，根本不能發展

資本主義，又看見歐洲大戰之後，西洋的資本主義已經是破綻百出，無法補救。於是他們以爲提倡資本主義的文化，不僅不能，亦且不必，乃進一步而提倡社會主義的文化。所以有幾位在時代竭力宣傳資本主義文化的人，到了民國十二、三年之後，一轉方向成爲提倡社會主義的。此時，適遇中國國民革命的高潮，世界資本主義的經濟恐慌，而蘇聯社會主義的新國家又日固，於是社會主義的文化乃乘此時勢，在中國更顯得容易發展，因此，社會主義的文獻輸入中少，社會主義的聲浪振動人們的耳鼓，社會主義的實際事業亦有許多人正想從事實驗。但是知道社會主義之實行須有一定的條件，即必須資本主義發展到相當的程度，然後社會主義孕育而成。今日的中國是個半殖民地的國家，中國的根本問題是在如何發展中國的民族資族資本發展之後，纔可以漸漸引入社會主義之路，若不先從事發展民族資本而高談社會主所謂社會主義者亦幾如玄學上的空談，宗教中的禱詞而已。因此社會主義的文化雖然是已入中國，但是這種文化猶未能深入生產大衆，所謂社會主義的名詞與理論亦不過徒供一知識分子之作文清談而已。但中國雖然沒有自發的民族資本主義，而國際資本主義的勢力卻

已經統制了中國的全體人民，因此社會主義的文化所以能流行於中國者，我們從經濟上來看，不是由於中國的本身問題，而是由於帝國主義侵略中國的問題，質言之即社會主義的文化在中國今日的最大作用，即反帝國主義是也。反帝運動是復興中國民族的根本工作，而亦爲全國民衆所熱烈要求的事情，社會主義的文化既具有反帝之機能，所以中國的經濟雖然沒有走上資本主義的道路，而社會主義的文化則仍在中國流行着。

由以上所說，可見中國今日的文化是如何複雜矛盾了：中國的封建社會本已到了崩壞之期，但是封建的文化與封建的殘餘勢力結合起來還能支配一部分人的精神；中國的民族資本主義雖然沒有正式發展起來，但是因爲有國際資本主義的勢力，於是資本主義的文化亦居然有一部分人多所羨慕嚮往；中國自己的經濟基礎，雖然沒有發生社會主義的條件，與建設社會主義的可能，但是因爲整個民族被蹂躪於國際資本主義的鐵蹄之下，於是便有許多人把社會主義的文化看爲反抗帝國主義解放中國民族的武器了。封建文化、資本主義文化、社會主義文化，這三種性質絕不相同的文化，各有一部勢力同時並立於中國，於是形成今日文化上之種種矛盾，使一般青年

看來，眞有「一國三公，吾誰適從」之概！

第三節　由文化矛盾影響出來的政治矛盾

文化是人類在一定的經濟基礎上經營社會生活的各種表現；中國現代的經濟基礎既是在極複雜矛盾的狀態中，於是中國人經營社會生活的方式亦各因其經濟基礎而不同；政治是人類社會生活的最高表現，因此中國的政治亦就發生矛盾的現象了。因爲政治本是文化中的一部分事情，亦是由人類的意識形態而組織成，亦是由社會的經濟基礎而決定，中國的文化既有了矛盾，政治上自然不能不發生矛盾。

中國政治上的矛盾現象，大略亦由於三種勢力而來。

第一是封建的殘餘勢力。中國社會二三千年來完全是停滯在封建的狀態中，到了近代因爲資本主義的侵入，中國本來的封建社會確已入於崩壞之途。但是侵入中國的資本主義是許多國家的勢力，並不是單純某一國的勢力。各帝國主義既都想在中國發展勢力，於是各欲拉攏一部分

中國的封建殘餘勢力以圖狼狽為奸，因此，中國封建的社會雖已走入崩壞之途，而封建的殘餘勢力則仍是到處存在。所以民國以來軍閥割據互相爭奪，而至今日雖然比較好了一點，但是眞正的統一還說不上。這都可說是封建殘餘之表現，就是近來外患之緊迫，國土之淪亡，亦正是封建勢力與帝國主義狼狽為奸的結果。中國的封建勢力，在經濟上已經是沒有穩固的基礎，而其所以還能橫行者則恃帝國主義之後盾。與封建文化之意識耳。封建勢力之依附帝國主義，這是人所共見的事實，至封建勢力之利用封建文化，我們祇要看一看各地權力階級之提倡復古思想亦便可知。

第二是德謨克拉西的自由思想。所謂德謨克拉西的政治，本來是西洋近世資產階級所喊出來一種口號，就是當時西洋資本主義發極盛的時期，眞正的德謨克拉西政治亦沒有能夠實行。到了近年，因為資本主義的經濟搖動，則連這好聽的口號亦自覺無法喊出，所以雖平日以德謨克拉西標榜的英國，到了現在，亦不得不改變它向來的主張。但是很奇怪的，在民族資本根本沒有發達的中國，居然有人想要立刻實行德謨克拉西的政治。他們要想實現德謨克拉西的政治，於是不惜背道而馳提倡十八世紀的個人主義。這種政治能不能在半殖民地的中國實現，這是明眼人都可以

知道的，但是因爲中國有畸形發展的買辦階級與金融資產家，於是不論事實上如何，他們總不能免除這種夢想。

第三是社會主義的政治運動。自從社會主義文化輸入以後，有許多人很想把中國立刻變成一個社會主義的國家，於是他們努力從事社會主義的政治運動。社會主義確是人類的最高理想，有組織的社會確是人類社會生活的最高境地，但是在產業落後的國家須先把自己的民族資本發展成熟然後可以實行社會主義，所以要想把半殖民地的中國引導上社會主義的道路，還不是一件直截了當的事情。在中國現在眞正了解此理者固然不乏其人，但大多數努力社會主義的政治運動者則猶患小兒病也。

中國的政治上既有這三種不同的勢力，互相矛盾衝突，於是直至今日，沒有建設成一個強有力的中央政府，因之外侮日迫，無力以禦；內亂紛起，無法以平，百廢待舉，一事無成，國是日非，人民日窮；展望前途，將不知伊於胡底！

第四節　如何解決中國的矛盾問題

中國目前文化上的矛盾現象，我們已經看見，由文化的矛盾而影響出來的政治矛盾，我們亦有所認識．所以現在我們要復興我們的民族，安定人民的生活，惟有趕快解除這種矛盾，而實行之道，則必須從文化上入手。因爲文化是人類生活的各種表現，要改善政治，固然須從文化入手，就是要改造經濟，亦必須用文化的宣傳使人民的意識先有所覺醒，然後可以推動事實。當戰國時代孟子看見當時文化與政治之紛亂，要想從事文化的運動，於是他說：「楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，閑先聖之道，距楊、墨，放淫辭，邪說者不作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起不易吾言矣」。孟子這種排除異己，武斷衞道的態度，雖然不是我們今日所應有，但是他要從文化上入手解決政治、經濟的問題，則在我們今日看來，仍是一種科學的方法。因爲人類的意識固然是由經濟基礎而決定，但是要想改革社會，則必須人類的意識對於事實上的矛盾先有所覺醒，然後可以發動，所謂文化運動即在社會矛

盾時期，提醒人類意識之工作。

我們既要從文化上入手解決中國的各種問題，於是我們先要把中國今日文化上的各種問題有所解決。我們對於中國今日文化上的問題應當這樣解決：

第一、我們應當竭力肅清封建的文化。封建文化在中國有很久的歷史，到了今日，雖然中國的封建社會已至崩壞之境，而因爲帝國主義與封建軍閥狼狽爲奸的結果，竟使封建文化仍得橫行於各地。於是所謂封建文化者，在今日除了爲軍閥所利用以作割據土地壓迫人民的工具以外，對於國家人民直可說有百害而無一利。我們要使中國民族在二十世紀的世界上存在，當然對於這種不適時宜的文化應當努力肅清。

第二、我們應當對資本主義文化作一番批判的工夫。我們對於資本主義的文化，固然不應當完全接受，亦不應當盲目反對，我們應當用批判的態度看他究竟是不是適合於今日的世界，是不是能在中國實行。這樣一來，我們可以知道個人資本主義在世界上已經是到了末日，在半殖民地的中國尤其不能實行；但民族資本主義則是產業落後的中國所必須有的一個階級，所以我們對

於個人的資本主義是應當竭力排斥，而對於民族的資本主義則應當努力提倡。

第三、我們應當使社會主義的文化民族化。所謂社會主義的文化毫無疑義的是人類最高的文化。社會主義的文化本是一種國際文化；但是在我們生產落後的半殖民地，要運用這種文化，則應當把「國際」這個名詞就事實上分別來看。若說我們應當聯合世界上的弱小民族及各資本主義國家中的被壓迫階級作反帝的運動，這種辦法確是必須的；但若不顧自己國家經濟的特殊狀況，而冒然舍己而從人，則不惟事實上走不通，勢必至畫虎不成反類狗，並社會主義之本義亦失。所以我們應當運用社會主義的文化解決我民族的困難，發展我民族的資本，不應當好高騖遠，空談國際主義，忽略自己民族的切身問題。

總之，我們的國家是一個生產落後的國家，我們的民族是一個被壓迫的民族，我們現在的唯一問題，就是怎樣解放民族，復興國家；所以我們對於文化的態度，不應當守舊復古，亦不應當空談趨新，應當以適應民族的需要爲唯一條件。我們能把握住這個根本條件，則一切矛盾皆可解除。

（此章曾在新中華一卷二十期發表，原名中國現代文化問題）。

第二章　怎樣使中國文化現代化

第一節　文化現代化與經濟現代化

所謂文化，並不是珍奇古雅的陳列品，亦不是特殊階級的專有物，更不是僅限於文人學者的幾篇文章幾本書籍；而是人類在一定的社會生活中從事各種活動的表現，質言之，卽人類由生產勞動所產生的各種事物。所以無論精神方面的各種意識形態或物質方面的生產製造，凡人類在生活場中各種努力的表現，都是文化。農夫的耕種收穫是文化，工人的打鐵紡紗亦是文化，乃至開車，拉船，煮飯，燒水一切一切的勞動表現都是文化；至於學說思想，文學藝術，以及政治制度，從表面上看來，似乎與生產勞動沒有多大關係，實則這一切東西，亦都是由生產勞動而生，爲生產勞動而有。故可說生活卽勞動，文化卽生活也。

文化既是以人類的社會生活爲基礎，而社會生活又是以經濟爲基礎所以文化的發展亦是隨社會經濟的發展而發展的。人類的經濟生活當在原始共產時代，人類的文化是原始共產的文化；到了封建時代，文化便成爲封建文化；到了資本主義時代，自然要產生資本主義的文化。人類的經濟生活是永遠向前進化的，人類的文化亦是永遠向前發展的。

文化既是隨人類的經濟演進而發展，所以要改造任何民族的文化，推進任何民族的文化，都不能不從經濟上着手，這眞如伊里奇所說：『文化不是一日之間可以改造，亦不是用命令可以創造的，更不是用革命的強權手段可以拿來的東西；他發生的速度雖有快慢的不同，卻祇是在一定經濟基礎及過程上發生來的』。由此我們可以知道要想使中國文化現代化，亦惟有先使中國的經濟現代化而已。

第二節　中國文化改造的急需

中國民族開化最早，文化的發達亦最早。在過去，中國文化曾同化了許多異種民族，曾在世界

的文化史上佔有很重要的位置，這確是我們民族過去的光榮。但是因爲中國的社會自從封建制度成立之後，一直緜延二千多年沒有多大的變化，所以直至百年前帝國主義的勢力未入中國之時，中國的社會大體仍是建築在農業經濟基礎之上，而中國的文化，亦自然仍是封建的文化。鴉片戰後，帝國主義的勢力衝破中華的城壁，西歐資本主義的政治、經濟、學說、思想隨武力而俱來，於是二千餘年來停滯在封建狀態之下的中國社會亦被震搖得動搖不安。一班覺悟之士，要想解除這種不安狀態，挽救民族的危機，於是變法維新，流血革命，介紹學說思想，提倡文化運動，意以爲凡歐、美先進國家之所有者都可以搬入中國，祇要能把歐、美各國所有的東西搬來，中國便可以與世界列強並駕齊驅。但是二三十年來，歐、美的政治制度雖然搬到中國，歐、美的學說雖然介紹入許多；而中國的人民生活則並沒有一點改進，甚且更趨於顛沛流離之境，而國家地位亦更陷於危岌不安之狀。所以時至今日，中國的文化已經是成爲一種最萎靡最複雜最矛盾的狀態了：

第一、中國固有的文化，自從與西洋近代文化接觸之後，已經曝露其落後無能了，因爲所謂中國文化，無論其本質如何，而在歷史演進的程序上說來，總未能超過封建的階段，以封建的文化與

資本主義的文化相比，當然封建文化敵不過資本主義文化。

第二、歐美的資本主義文化雖然輸入中國，但因爲中國的民族，並沒有自動的走上資本主義之路，所以歐美的近代文化輸入中國，不過在中國多了幾本書籍，幾個名詞，而並沒有成爲人民生活的表現。

第三、歐美的資本主義文化，在我們落後的民族看來，雖然是比我們的封建文化進了一步，但是到了今日這種文化已經是破綻百出走入沒落之途。我們落後的民族不惟在客觀條件上不能接受這樣的文化，就是生吞活剝地搬來一點亦不過是幫助帝國主義侵略而已。所以中國近年來所傳入的一點西洋文化，差不多可說是帝國主義麻醉中國民族的宣傳品。

第四、中國的封建文化既日見崩壞，而西洋的資本主義文化，又勢不能建立於今日的中國，在此矛盾紛亂的狀態之下，於是有些人不顧民族的地位而空談社會主義，又有些人則不問時代趨勢，仍欲抱殘守缺，維持中國的封建文化，在此兩極端之中更有許多人則徘徊猶豫，悲觀厭世，於是「浪漫主義」「頹廢思想」「享樂主義」「虛無思想」……種種無利於己，有害於國的思想

無所不有。故中國今日的文化眞是極萎靡極複雜極矛盾了。

國家的强弱盛衰係乎人民的生活，而人民生活的表現則爲文化，中國今日的文化既是這樣的萎靡、複雜與矛盾，亦無怪乎中國國家之貧弱、衰弱與紛亂也。所以我們今日不欲使中國存在則已，如欲使中國存立於世界，非把中國文化確實改造一番不可。我們能使中國文化適合於現代，中國國家然後可以存立於現代。

第二節　怎樣使中國文化現代化

所謂『現代』者是指歷史演進過程中的現階段而言。人類的演進雖然是循着同一的路途前進，但是各民族有進步落後之相差，於是各民族歷史的現階段亦至不相同。俄羅斯的現階段是初步的社會主義，英美的現階段是末期的資本主義，至於中國呢，既沒有正式走上資本主義之路途，又沒有資格實行社會主義的辦法，所以中國的現階段是各帝國主義鐵蹄之下的一個半殖民地。因爲中國有帝國主義的種種束縛，所以對於封建勢力之殘餘無法肅清，對於民族資本無法發

展，因之人民生活日難，國家地位日低。所以我們今日所需要的文化，不是沒落的資本主義文化，亦不是空想的世界主義文化，而是怎樣解放民族復興民族的文化。蓋資本主義的文化固然不是我們半殖民地的民族所需要，就是世界主義的文化，亦不是我們生產落後的民族憑空想可以建立，總之我們現在若不能把我們的國家，從重重壓迫之下解放出來使其成爲現代式的一個獨立國家，則一切事業都無法可談，文化之事當然亦不能例外。

我們要想把中國成爲一個現代式獨立的國家，不能專從政治上着手，亦不是單憑武力可以有爲，最重要還是發展民族資本；因爲一個國家之建立固然離不了政治與武力，但政治與武力之根本基礎則是國民經濟。有近世的產業革命，然後有資本主義的列強出現；有五年計劃的成功，蘇聯的社會主義國家纔能穩固，所以我們要復興我們的國家，亦惟有從我們的國民經濟上來着手。

怎樣可以使我們的國民經濟有所發展。第一當然是要解除帝國主義的束縛，第二是要肅清封建殘餘的阻礙，我們能把當前的內憂外患打破，然後我們的國民經濟能自由的發展。國民經濟發展之後，民生問題解決，國家地位提高，文化自然隨之發達矣。所以我們要使中國文化現代化，必

須先使中國國家現代化，要使中國國家現代化，則必須先使中國經濟現代化。不然，離開國計民生，而高談文化，則雖持之有故言之成理，亦不過是淸談之資料而已，何足貴哉？

第四節　中國近年來的文化運動

要想把中國文化現代化，這是今幾十年來中國人所同有的一種希望，所以當西洋文化與中國開始接觸之後，便有一部分覺悟之士，想吸收西洋文化來改造中國固有的文化；但是因爲歷來從事文化運動的人士，根本沒有認淸文化的本質以及文化發展的自然法則，所以在中國近代史上雖然亦曾有過幾次惹人注意的文化運動，而直至今日，中國的文化仍是輕浮淺薄萎靡紛亂，毫無一點新鮮的氣象，卽介紹進來的一點西洋思想學說，亦是思想自思想，學說自學說，對於民族的困難，人民的生活，毫無一點解決之功。所以我們今日要想使中國文化現代化，應當先把過去的幾次文化運動作一個檢討：

第一、我們先看滿淸末年的新學運動。滿淸一代之學以考證訓詁，通經服古爲主。自從帝國主

發的勢力踏入中土之後，西洋的學說隨之漸漸而來，到了滿清末年，中國學者覺得考證訓詁之學不足以挽救中國的危機，於是起而提倡西學，當時即名之爲新學。清末新運動本分爲兩派：一派爲康、梁等人之君主立憲派，一派爲孫中山先生之民主革命派，這兩派的革新運動本來都是着眼於政法之變革，文化運動非其主要目的；但因爲他們革新運動的理論與方法都是取法於西洋近代的事實，所以在這種運動的過程中，西洋的學說、思想便成爲他們的宣傳工具了，因之所謂新學運動便形成一種文化運動了。這一次運動的結果，推翻滿清建立民國，政治、法律都根本變更，一部分人民的意識亦受了一點影響；但是民國成立以後，帝國主義鎖鍊仍未打破，封建餘孽的勢力仍到處橫行，而人民的生活更日趨困難，質言之，即中國的國民經濟毫無一點發展也。蓋在這一次運動中，人們都偏重於政治、法律之改革，而不知國民經濟實爲法律政治之基礎，雖然孫中山一人高瞻遠矚，本社會主義之原理，創立民生主義，以期改善中國國民的經濟，但因當時的人知識太差，故言者諄諄，聽者邈邈，終孫中山之世，所謂民生主義未能行之於事實。民生主義不行，國民經濟未能改善，於是所謂政法之改革，亦徒有其名，而新學運動之結果，亦不過書架上多了幾本新書而已。

第二、我們來看五四時代的文化運動。民國以後，人民感覺着祗從政治、法律上不能振興中國，於是進一步乃從學說思想上着眼。當時的人以爲一種政治制度是建設於人民的意識上，要改革中國的政治須先改革中國人的人生觀，所以陳獨秀提倡『倫理革命』，而有許多學者亦都注意人生觀的問題。他們反對中國舊日的封建思想提倡西洋近代的資本主義文化，如哲學上的『實驗主義』與文學上的『易卜生主義』都是西洋資本主義社會的意識形態，而這些思想在當時便是風行中國的新思潮。這種運動之由來，當然亦有其背景。因爲當歐戰期中，列強忙於互相火併，無暇顧及侵略中國，於是乘此機會中國的民族資本得有突飛猛進的一度發展。中國學者在這種經濟狀況之下不察其實情，祗從表面上着眼，覺得中國亦可以走上資本主義的路途，所以對於西洋資本主義的思想學說竭力宣傳，因此有所謂新文化運動產生。不久歐戰停止，列強對於中國的侵略捲土重來，中國民族資本的發展又陷於萎靡衰弱，走頭無路之境；因之所謂五四時代的新文化運動，亦好像電光一閃，在當時雖極其轟轟烈烈，而於中國民族的實際生活固無一點改善之功。

第三、是近數年來的社會科學運動。民國十六年後，隨國民革命之發展而社會科學的運動勃興，不數年間譯著之書汗牛充棟，學校設專科，各地立學會，一時青年羣趨此途，儼然成爲一時風尙。但流弊所及，不務實際，空談理論；足不履農村而大談農村經濟，身未入工廠而亂講勞工生活，研究經濟學者不願參加生產，學習社會學者不能深入社會，一若所謂社會科學者即淸談詭辯之工具。我們知道所謂社會科學者本是改革社會建設社會之指針，今中國的社會科學運動流於此種境地，更何望其對於國家民族能有貢獻？

文化是人類生產勞動的表現，而生產勞動是人類生活的根本。所以無論何種文化，如果是有利於人生，必定是與人類的生產勞動相適應的，無論何種文化運動，如果在歷史上有其價值，必定對於人類的生活有所改進。不然者，空談玄想對於人類的實際生活毫無影響，終不足以言文化。

第五節　今後文化運動中應注意的幾件事情

一個民族的強弱盛衰完全以文化爲標準，一個社會的發展與改進，亦是以文化爲動力。所以

我們以後不欲改進中國社會解放中華民族，則亦已矣；如欲改進社會，解放民族，則文化運動仍為當務之急。但以後的文化運動切不可再蹈以前玄虛空洞的覆轍，我們應當切實把握作我們的民族問題。所以我們以後的文化運動，在積極方面應當注意以下的幾件事情：

（一）以解放民族為中心問題。我們現在所過的生活是半殖民地的生活，在這種境遇之下，惟一要事就是推翻列強的統制，使國家得完全獨立自由；假若這一步工作不能作到，則勢必由半殖民地而淪為完全殖民地，民族既亡，一切事情更何能談。所以我們以後的文化運動，應當打破一切破碎支離的理論，直截了當把握作解放民族的這一個生死問題，一切科學、哲學、文學、藝術都應以這一問題為骨幹。

（二）以發展民族資本為具體任務。我們為甚麼要推翻列強的統制？解放民族的目的何在？很簡單的答覆，我們是要自由發展我們的民族資本。因為自列強的勢力侵入之後，中國民族所遭受的一件最慘痛的事情就是國民經濟破產，人民生活困難。此種情況與年俱甚，降及今日幾入絕境，天災人禍遍地皆是，多數人民皆入餓鄉，環觀世界各國人民生活之苦，恐無有過於今日之中國

者。我們在此時應當絕對相信外國資本在中國所形成的一點實業，絕不足以解決中國的民生，反之，正足以促成中國人民之貧窮。所以我們現在要拯救我們的民族，唯一要務就是打破列強加到我們身上的鎖鍊，自動的發展我們的民族資本。

（三）不均發展城市文化與鄉村文化。中國近年來的文化完全是一種畸形的發展，城市上的文化一天比一天發展，鄉村間的文化一天比一天衰落：城市上的大學設下許多，而鄉村間的小學至今還沒有完全普及；城市上的人們大談主義，而鄉村間的文盲仍在百分之八十以上；城市上的人們住洋房吃大菜，而鄉村間的人們則連最低限度的衣、食都成問題，這樣的情形差不多把文化成爲城市上一部分人的專有品了。文化本爲人類生產勞動的表現，今日中國的文化，既與生產勞動脫離關係，則這種文化絕對不是與我們的民族生活相適應的，所以我們以後從事文化運動，應當注意城市與鄉村的平均發展，要使城市文化與鄉村文化平均發展，首先要使文化與國民生產合一。

除此而外在消極方面，我們應當反對帝國主義的文化，消滅封建意識的文化，摒斥一切空想、

浪漫、頹廢的文化。如此然後可以使中國人民的生活現代化；人民的生活現代化，然後中國的文化可以現代化。

（此章曾在申報月刊二卷七號發表）

第三章　近世兩種文化與中國

第一節　兩種不同的世界與兩種不同的生活

自從人類進到所謂文明的社會中，人類的實際生活即開始走上兩條不同的路向，而人類所處的世界亦就漸漸變成兩種不同的樣式了。所以孟子把人類分爲『食人』與『食於人』的兩種，杜甫的詩中有『朱門酒肉臭，路有凍死骨』的描寫。而希臘哲學家柏拉圖亦在理想國一書中敍述當時的社會說：『窮人蟄伏於國內，……他們或是債臺高築，或是備受恥辱，或是二者兼有，他們恨入骨髓，要向剝奪他們權利的人報復，他們反對全球，急切地等候着總毁滅』。『富翁們彎着腰大施盜竊手段，……他們好像是絕不看見別人的犧牲，他們向服從他們權力的人，放射黃金毒箭，他們給這位父親（金錢）不斷的製造富足的後裔（利息），他們在國內生產了無數的窮人

和游民」。

人與自然的關係，雖然因氣候形勢之不同，不能完全相同；但在同一區域之中，人與自然的關係固無多大差異。人類的天賦知能，雖然亦不能說它無程度的差別；但既是人類，則所謂飲食男女的生存欲望，固不至有絕對相反的趨向然則爲甚麽一個完整的世界而能形成兩種不同的樣式，同是一樣的人類而能產生兩條不同路向的生活？一言以蔽之，曰：社會制度所趨，質言之，則產關係而已。

原來社會上自從發生了私有財產，人類的生活卽開始起了劃分。自古以來主人與奴隸，貴族與平民，地主與農奴，乃至一切剝削生活者與被剝削生活者，都可說是在兩個不同的世界中經營兩種不同的生活。直至近世資本社會成立，因爲生產工具的進步，社會財富的集中，於是人類的劃分更爲明顯，彼此的對立更爲尖銳。同是人類生活，而有產者與無產者幾如天淵之差；同處一個世界，而剝削者與被剝削者幾無一點可以互相諒解。由此可知，人類生活的劃分，兩個世界的對立，雖然自古已然，而到了資本主義時代則更推致其極。因此資本主義的文化至近世始成立，而社會主

義的文化亦卽隨之而萌芽。在近世以前，固然社會上亦有商業資本的現象，但是整個的生產方法未能走上資本主義的階段，資本主義的文化形態當然不能具體表現出來。自古以來亦嘗有所謂懷抱社會主義思想的學者，但是因爲客觀的物質條件不足，亦絕沒有能够建設成一種社會主義的文化。所以我們可說資本主義文化是近世資產階級創造的豐功偉業，而社會主義文化亦卽資產階級自己掘成的葬身墳墓。資本主義文化與社會主義文化都是歷史的必然產物。

第二節　社會主義文化與資本主義文化的根本區別

無疑地今日世界上的文化鬭爭，已經成爲社會主義文化與資本主義文化的鬭爭了，尤其是在西洋，資本主義的文化已經是登峯造極，社會主義的文化亦正是方興未艾；所以在落後的民族中雖然還說不上兩種文化的直接鬭爭，而在資本主義的國家中，則可說整個社會的矛盾，無論明爭或暗鬭，都是以這兩種文化爲中心，卽都是由這兩種文化而產生的。因之，我們在此應當對於這兩種文化的根本不同點一加考察。

資本主義與社會主義的不同，這已經是成爲人所共知的事情，但是資本主義與社會主義在文化上的根本分別究竟如何，則恐怕有些人還不能够給我們一個簡明扼要的解說。記得前幾年日本河上肇所著『個人主義與社會主義』一文中曾把這兩種不同的人類生活，就經濟的觀點上作了一個區別說：從社會經濟組織的原則上來說，社會主義是社會有意識地對於各個成員的物質生活負擔一種責任，資本主義則是各個成員的物質生活由自己負擔處理，而社會絕不來管，因此：

（一）從支配人類行爲的經濟法則上來區別，資本主義的經濟法則是無意識的，社會主義的經濟法則是有意識的。

（二）從經濟道德的原理上來區別，資本主義經濟道德的原理是利己主義，社會主義經濟道德的原理是利他主義。

（三）從經濟政策的原則上來區別，資本主義的經濟政策是放任，社會主義的經濟政策是管理。

（四）從對於社會成員生存權的態度來區別，資本主義是否認社會成員的生存權，社會主義則是承認社會成員的生存權。

（五）從生產手段的支配原則上來區別，資本主義是主張生產手段私有制，社會主義則是主張生產手段公有制。

（六）從生產目的原則上來區別，資本主義是爲因利而生產，社會主義則是爲自足而生產。

（註）以上所述皆河上肇文中之意，原文見著者資本主義經濟之史的發展附錄。

這樣從人類的經濟生活上指出資本主義與社會主義之不同，固不能說不算詳盡，但是祇這樣幾條經濟生活上的分別，還不足以說明社會主義文化與資本主義文化的根本區別。因爲文化是人類在社會生活中所產生的各種表現，經濟的現象固爲人類生活中的一種文化表現，但是除經濟生活外，其他如政治、法律、宗教、藝術、科學、哲學，乃至一切精神上與物質上的表現都可說是文化，因此我們可以說凡人類在社會生活過程中所創造的一切事物都是文化。人類的創造都是有意識的，而意識的形態則隨時代而不同，因之，人類的文化亦即隨意識形態之不同而不同。——固

然，我們所謂文化不是僅限於意識形態中所表現的東西，但是不經過人類的意識創造而自然存在，自然長成與變化的東西，絕不能算是文化。所以就是自然界的東西，亦必須把原形反映到人的意識中經過意識的一種複寫工作，表現出來，然後始能名爲文化。因此無論資本主義文化，抑社會主義文化，都是由人類一定的意識形態產生的。一定的意識形態固然是由一定的經濟基礎而決定；但是我們若要認識文化發展的過程，或區別兩種文化的不同，祇要能够把文化表現的根本態度——即意識形態把握住，亦就可以說是得到要領了。所以我們若要區別社會主義文化與資本主義文化之不同，不必零星瑣碎把兩者的不同，一點一點都臚列出來，只須把兩種文化的根本意識形態明白指出就是了。

（註）前述河上肇區別資本主義與社會主義之不同，第一條中言資本主義的經濟法則是無意識的，社會主義的經濟法則是有意識的，『所謂無意識的法則』與『有意識的法則』，似有商議之處，因爲我們知道無論資本主義的經濟法則或社會主義的經濟法則都是由一定的意識而生，祇有意識形態之不同，並無所謂『有意識』與『無意識』之區別。

我們從意識形態上來區別社會主義文化與資本主義文化之不同，即可以說：資本主義文化

是以個人主義的意識形態爲其根本精神所產生的各種表現，而社會主義文化則是以集團主義的意識形態爲其根本精神所產生的各種表現。

第一、我們先來看所謂資本主義的文化。資本主義社會是以商品交換爲主要事業的，所謂交換關係本是一個社會組織即一個共同勞動的體系。但是資本主義社會的交換關係是無組織的，各個企業在表面上似乎與別的企業全然沒有關係，都是孤立的活動。等待到了市場，各個企業彼此間總有了一點聯絡，然因爲賣主與買主間的鈎心鬬角，同行間的爭奪顧客，所謂共同勞動的體系又在各個企業的獨立鬬爭之下隱蔽了。商品生產者既不能把社會看爲一個共同勞動的體系，亦不能把自己和社會上的其他成員看爲彼此互相有關係的共同勞動者；而把社會看成是獨立個人的總體，以爲一個人與一個人都是互相對立，各爲自己的利益在互相抗爭，於是個人主義的意識形態便由此形成。文化是經過人類意識所產生的各種表現。因之，資本主義社會的政治、經濟、法律、道德、教育、哲學、科學、藝術，乃至一切物質的與精神的創造，都充滿了個人主義的色彩。雖然資本主義的學者亦皆提到所謂『大多數人的大多數福利』，但是，他們所以實現這種思想的方法

仍是本這個人主義的手段。『佔有衝動』壓制了『創造衝動』，個人利害超過了社會利害，於是『醫生、法律家、牧師、詩人和科學家，都變成工錢勞動者了』，資本主義文化之特徵，如此而已。

其次，我們看社會主義的文化。所謂社會主義文化雖然在今日已有許多人士談論，有的地方且開始着手建立（如俄國）；但是學者的談論，至多祇能說是科學的預言，比較可靠的理想，固不足以言實現。卽如今日俄國所表現的一點新建設，亦不過是爲山九仞，僅覆一簣而已。從此一往無阻，九仞之山固有一日實現，但就此時而言，則一簣之土，究不能說是九仞之山的全形，所以眞正的社會主義文化，我們在今日祇能就歷史發展的必然法則，描摹其未來肖像的一個輪廓而已。

社會主義文化的根本精神正與資本主義文化的根本精神相反，資本主義的文化是由個人主義的意識形態表現出來，社會主義的文化則是由集團主義的意識形態表現出來。集團主義意識形態之發生，當然是由近代機器工業。因爲自從機器工業成立以來，不惟產生了大批的勞動者，而且勞動的形式與內容亦與以前大不相同。第一是實行勞動者的任務與組織勞動者的任務漸漸合一：原來當工廠手工業時代，勞動者是完全在企業者或監督者的意志之下，消極的服從命令

而動作。但到了機器時代，勞動者的機能便不限於消極的服從命令而勞動，同時並須對於機器注意管理、考量與修整了。因此勞動者在表面上雖然還是實行勞動的奴隸，但在意識中已漸漸生長起組織指揮的精神了。第二是勞動的同志化：在工廠手工業時代，勞動者因爲分工的原因，成爲彼此毫不相同的專門化機械，即就一個製針工廠而言，一個拉長鋼絲的勞動與一個截斷鋼絲的勞動亦沒有什麼相同之處。但是到了機器工業時代，卻與此不同了。專門化的分工固仍然存在，但多式多樣的勞動差異，已經從人身漸漸移到機器上去了。勞動的人們，即使所用的機器不同，其勞動本質亦幾乎是相同的，即無論何種勞動，其職能全在對於機器的監督、調節、考量與修整。因此凡屬勞動者都是隨着機器而工作的，雖然職務有所不同，而所盡的力量幾乎是相同的。他們容易互相了解，容易互相結合，於是集團主義的意識自然而生。由這一部分人的集團主義意識而表現出一種新的力量，把資本主義的制度推翻，把個人主義的意識漸漸肅清，使社會成爲一種有組織而且社會化的制度，於是集團主義便可以漸漸成爲人類共同的意識形態。本此意識形態作爲創造的精神，於是人類文化便完全成爲集團主義的文化了。社會主義文化在今日確實是已經發生萌芽

了，但是我們此時卻祇能預想出一個輪廓，若要具體詳細指出社會主義文化的狀況，還須有待於將來，所以我們在此刻說到社會主義文化時，亦惟知其根本精神是集團主義的意識形態而已。

第三節　兩種文化與中國

資本主義文化與社會主義文化之區別已如上述，那末我們今日對於這兩種文化的態度應當如何決定。

無疑地今日西洋各國的文化問題，就是資本主義文化與社會主義文化鬬爭的問題，我們中國是個落後的國家；資本主義文化既沒有建立起來，社會主義文化亦沒有產生的條件，論理，西洋各國所鬧的資本主義文化與社會主義文化的鬬爭，似不能在中國發生。但是自從西洋資本主義發達以來，他們的長途遠征已經把世界造成一個互有關聯的極大體系，所以中國雖然沒有自己發達到資本主義的階段，但自從帝國主義的勢力衝破中國的銅牆鐵壁之後，中國的整個民族卻已經都嘗到資本主義文化的滋味了，同時又因為西洋社會主義的思想輸入，俄國共產革命成功

的影響於是中國的一部分人士；不惟知道了社會主義文化已在西洋各國萌芽生長，而且更想把這種正在開始發展的新文化，亦拿到中國把他栽培起來。所以資本主義文化與社會主義文化的鬪爭，雖然是由西洋各國歷史發展出來的事情，而在近年來的中國亦像煞有介事了。但我們從事實上來看，近年來的文化運動，不惟社會主義的文化沒有影蹤，就是資本主義的文化亦沒有具體的表現，無論社會主義文化或資本主義文化，中國人所得者不過幾個名詞，幾句文章而已。文化，文化，豈僅名詞文章而已耶？

原來中國的社會，自春秋、戰國以後，雖然商業資本時時在發展之中，但因代表地主階級的政治勢力常對商業資本取一種高壓政策，故中國社會一直至近代，終未能脫離封建的束縛而走上資本主義的階段。近代中西交通發達，西洋的物質文明輸入，中國民族本可以承效西洋資本主義的生產方法，就如日本一樣，一躍而走上資本主義的階段；但因為中國民族一向保守，應付不敏，於是自己還在徘徊遲疑之時，而帝國主義的鎖鍊已經加到我們身上，把整個民族束縛得不能自由動彈了。自此以後中國的民族便陷於半殖民地的生活中，中國所享到的一點資本主義文化，便是

帝國主義剝削、壓迫、擾亂的毒辣手段。所以五四時代，一般新文化運動家，雖然想把西洋近代的資本主義文化，完全搬到中國，但是爲時不久，即成泡影，蓋帝國主義的束縛未能解脫，自己的民族資本絕不能够發展，民族資本不能發展，則資本主義文化又如何能憑空建立。

五四運動的曇花一現，證明半殖民地的中國絕不能建立資本主義文化，歐洲大戰的教訓，俄國革命的影響，又引起國人對於社會主義文化的嚮慕，於是五四運動息滅以後，便有一部分人一轉方向而提倡社會主義文化。數年來的提倡與運動，當然不能說毫無影響，但是在整個窮困的國家要希望建設社會主義文化，亦不過等於東施效顰而已。固然一種文化不是短時期可以建設成功，但是至少亦要社會上有了相當條件然後可以漸趨成功，不然，祇憑玄想口說，即再過幾千年亦仍是口頭上的文化，紙面上的文化，與人民生活毫無關係。由此我們可知，在帝國主義的束縛之下，民族資本不能自由發展之時，要建設資本主義的文化固然不能，要建設社會主義的文化更有所不能，我們的文化一直是半殖民地的文化。——難道我們就任其永遠如此嗎？

不，我們應當打破束縛，恢復自由，建設一種新文化。那末所謂新文化還是資本主義文化抑是

社會主義文化我們以爲中國是世界的一個單元，中國固有他的特殊環境，但人類的歷史總是在同一的路向上前進，所以中國固然不能盲目摹做其他國家，而亦不應與世界文化發展的大勢背道而馳，我們應當看到文化發展的必然趨向，把握住自己民族的本身需要，以自強不息的精神去創造新的文化。於是我們可以說：中國今日因爲國窮民困，確實是需要民族資本的發達；但是因爲資本主義的文化已經造成人類的罪惡，所以我們在發展民族資本的過程中，又要防備走入個人主義的路途。同時因爲將來人類的文化必然是社會主義的文化，所以我們雖然在此時因本身的條件不足，不能立刻走上社會主義的路子，但對於社會主義文化的動向，是需要預先有所把握，質言之，我們此時是要由發展民族資本的過程中走上社會主義的路子，運用社會主義的集團精神來發展我們的民族資本。一方面復興民族，一方面解決民生，我們的文化路向如此而已。所謂資本主義文化與社會主義文化的爭執，我們這產業落後，被人束縛的民族，是不能與西洋各國用同樣的眼光來看的。

我們拿這樣的態度來處理資本主義文化與社會主義文化的問題，不是折中調和，亦不是全

盤承受，而是用辯證法的原則，把握住文化的發展動向，以期新文化在中國漸漸實現也。蓋文化的發展。祇有新的對於舊的否定，絕沒有所謂折中調和；文化的創造，就是新舊文化的正反「揚棄」，絕沒有所謂生吞活剝的全盤承受。因此所謂折中調和者固不足以責矣，即所謂全盤承受者，我們不禁要問：所要承受的文化，是資本主義文化之全盤，抑社會主義文化之全盤？

（此章曾在文化建設月刊一卷七期發表）

第四章　中國現代文化與資本主義

第一節　二十年來的文化是甚麼文化

胡適之先生在獨立評論七十七期發表一文，討論『現代化』的問題，題爲建國問題引論。其中對於申報月刊二卷七期所載各家討論現代化的文章，多所批評，當他講到中國現代的文化問題時說：『近二十年的文化運動都只是如陳高傭先生說的「西洋資本主義文化」，那麼，我們的教育學術亦都得根本打倒，恭候那貨眞價實的眞正現代文化來臨』。我們讀了這段話，不能不有所疑問。胡先生旣不承認近二十年時文化運動是『西洋資本主義文化』，那末，二十年來所謂新文化運動的文化究竟是一種甚麼文化？

文化是人類在一定的社會生活中由生產勞動而生的各種表現。人類的社會生活，無論任何

民族，都要經過一定的歷史階段，由原始社會而氏族社會，由氏族社會而封建社會，由封建社會而資本主義社會，由資本主義社會而社會主義社會。雖然各民族因為各自的特殊條件，在發展的歷程上有先後遲速之不同，在某階段的停留時期上亦有長短久暫之分別；但是這種歷史演進的必然法則，不論任何民族不能有甚麼例外。人類的文化既是由社會生活來決定，則人類文化的發展亦就依社會之演進而有各種不同的形態：在封建社會上自然有封建的文化，到資本主義時代，必然產生資本主義的文化；宇宙間，沒有不變的東西，人類的社會與文化亦常是在新陳代謝中發展。每當一個舊社會衰滅新社會興起之時，文化上必然要發生一度激烈的衝突鬬爭，這種衝突鬬爭的現象，就是所謂文化運動，知道了這個道理之後，我們纔可以進而討論中國近二十年來的文化運動，究竟是一種什麼文化的運動。

中國近年來的文化運動，雖然為時還不長久，已可分為幾個階段：清朝末年是一個階段，五四時代是一個階段，最近數年又是一個階段。在這三個階段中，所謂文化運動都是以西洋文化為根據；但是各階段中所拿的招牌與運動的方法，卻有許多不同之處。胡先生所謂二十年來的文化運

動，雖然沒有指出以那一個階段爲主，但我們可以從字裏行間推知他是以五四時代爲主。五四時代的文化運動，是中國近代文化史上最足引人注意的一件事情，而胡先生即參與此役的主要人物之一，正因爲胡先生對於此次運動關係密切，而今日一般人又正在攻擊資本主義文化，胡先生要想保存過去的光榮，所以不承認「近二十年的文化運動都是西洋資本主義的文化」、「事實勝於雄辯」，我們拋去感情的作用，本着歷史家的態度來考察所謂五四時代的文化運動，則當時所謂新文化究竟是一種甚麼文化，自然可知。

在五四運動時，中國思想界分爲旗幟鮮明的兩大派：一派爲保守派，一派爲革新派。保守派以保持中國固有文化爲主旨，以孔、孟之道爲號召；革新派以根本推翻中國傳統思想爲目的，以西洋近代的文化爲號召。於是當時的新文化運動，積極方面要鼓吹「德謨克拉西」與「塞因斯」，消極方面要「打倒孔家店」。關於這種態度，陳獨秀的言論中表現的最明白。他說：

「吾人倘以爲中國之法，孔子之道，足以組織吾之國家，支配吾之社會，使適於今日競爭世界之生存，則凡十餘年來之變法維新，流血革命，設國會，改法律，以及一切新政治、新教育無一非

之事，日無一非謬誤，應悉廢罷，仍守舊法，以免濫費吾人之財力。萬一不安本分，妄欲建設西洋式之新國家，組織西洋式之新社會，以求適今世之生存，則根本問題，不可不首先輸入西洋式社會國家之基礎，所謂平等人權之信仰；對於與此新國家新社會不可相容之孔教，不可不有徹底之覺悟，勇猛之決心；否則不塞不流，不止不行』。（獨秀文存卷一憲法與孔教）。

爲甚麼要『打倒孔家店』，因爲孔子的學說思想與中國現代的社會生活不適應。爲甚麼二千餘年來支配中國人思想的孔子學說與中國現代的社會不適應？因爲孔子的學說是由封建社會的意識形成，而中國的封建社會到了現代，已經入於崩壞之途。原來中國的社會自從周初發展成封建的制度，雖然隨時而起變化；但是因爲中國直至鴉片之戰以前，帝國主義的勢力未經侵入之時，中國的社會大體仍建築在封建的生產方法之上；中國的政治，仍是封建專制主義；人民所受的剝削，亦仍是封建的剝削制度。所以以封建意識爲中心的孔子學說，便能一直支配中國人心二千餘年。到了清朝晚年，帝國主義的武力打破中國的壁壘，帝國主義的經濟侵入中國的全境，於是中國的社會雖然沒有自動的走上資本主義社會，而西洋的資本主義生產方法則已經隨武力而

俱來。資本主義的生產方法與封建社會一經接觸，封建社會當然如枯葉遇秋風，惟有任其摧殘撲滅。於是農村日趨破產，政治亦感不安，乃至一切社會生活都非改弦易轍不可。有識之士，見此情形，非改革不可，乃提倡西洋學說，從事革新運動，結果推倒滿清，成立民國，中國政治制度上起了一個新的形式，這可說是中國歷史上的一大轉變。但因爲中國經濟沒有自動的走上資本主義之路，人民的思想猶存有濃厚的封建意識，所以民國成立以後，招牌雖然更換，實權仍落在封建餘孽的手中，而所謂中華民國仍無異於封建帝國。而封建餘孽所特爲護身符者，則爲孔子的學說。到此時有一部學者覺着要使中國政治走上眞正的民治主義，非先改變中國人的意識使其合於現代潮流不可，於是拋棄政治運動，一轉方向而從事文化運動。適於此時歐洲大戰，帝國主義忙於火併，無暇顧及侵略中國，中國的民族資本乘機而有突飛猛進的發展。當時思想家不知道此種現象爲一時偶然現象，以爲中國的革新運動立刻可以追上歐、美各國，於是要「打倒孔家店」，要提倡「德謨克拉西」與「塞因斯」，要宣傳杜威的實驗主義與易卜生的個人主義。這種文化運動是不是資本主義文化與封建文化的鬬爭？這種文化是不是西洋近代的資本主義文化？胡適之先生若要

說不是我們於有一點難信。

抑不僅是五四時代的新文化運動是資本主義的文化；就是再推而上之，淸末梁啓超一班人的維新運動，亦是以近代西洋的資本主義文化爲根據。關於此點不必我來解釋，且看胡先生的話：

「在三十年前主張「維新」的人，即是當日主張現代化的人，對於所謂「新」，決沒有我們今日這樣的遲疑與矛盾。當日雖有君主立憲與民主共和的爭論，但是他們的想像中的西洋文明，卻沒有多大的疑義。試讀梁任公先生的「新民說」，那樣熱烈提倡新民的新德性如獨立、自由、自尊、自治、自立、冒險、進取、尙武、愛國、權利思想……無一不是那十九世紀的安格魯撒克遜民族最自誇的德性。那時代的中國知識界的理想的西洋文明，只是所謂維多利亞時代的西歐文明：精神是愛自由的個人主義，生產方法是私人的資本主義，政治組織是英國遺風的代議政治。當時的知識領袖，對於西洋文明的認識本來還沒有多大異義，所以當時能有梁先生那樣熱烈的專一的信仰崇拜。然而在西洋各國早已懷疑的呼聲起來了。社會主義的理論與實際運動早已起於歐洲，那十八、十九兩世紀的個人主義的風氣早已招致很嚴厲的批評了。梁啓超先生

還不曾受到此種反個人主義的薰染，另一位中國領袖孫中山先生，卻已從亨利喬治（Henry George）的著作裏得着此種社會化的理論了』。（獨立評論七七期建國問題引論頁三）

胡先生這段話可說是很明白承認梁啓超當年所提倡的學說思想是西洋近代的資本主義文化。胡先生等在五四時代領導作新文化運動時，梁啓超雖然有點沒落五四時代的文化運動雖然比較清末的維新運動更進一步；但無論如何總沒有超越資本主義的範圍以外。由盧梭孟德斯鳩的招牌，而變爲杜威、易卜生、由君主立憲的口號而變爲『德謨克拉西』，他們所理想的西歐文明，總不外：『精神是愛自由的個人主義，生產方法是私人資本主義，政治組織是英國遺風的代議政治』。

文化是建立在經濟基礎之上的東西，沒有封建的經濟基礎，則雖有千百個孔子不能產生封建的思想；同樣沒有資本主義的經濟基礎，則雖千百個盧梭、孟德斯鳩亦不能建立資本主義的學說。中國現代的社會，雖然由帝國主義的震撼發生了極大的變化；但是中國民族卻沒有正式完成資本主義的使命。所以孔家店雖然打得七零八落，而仍在照常營業；『塞因斯』雖爲人所共羨而

終未正式駕臨；「德謨克拉西」的口號喊了多年，但只聞其名而未見其形；這樣說來，中國近來的文化運動根本就沒有建立起一種新的文化，用不着胡先生怕「根本打倒」。

第二節　資本主義文化是「帶腥血的汚玷」抑「有甚麼永久的價值」

中國經濟既沒有正式走上資本主義的道路，西洋近代的資本主義的文化既不能與現代中國人的社會生活相適應，清末的維新運動與五四時代的新文化運動，既沒有很確實的建設起一種新文化：於是民國十年以後，所謂中國的文化運動乃一轉方向而走入社會主義之途，這眞是如胡先生所說的「思想的大變化，文化評判上的大翻案」。但是由此又使國人生出一種「左傾的小兒病」，尤其是一班青年，以爲祇記得幾個社會主義的名詞，便算是新時代的青年，而對於資本主義的文化它不研究，便以爲根本應當破壞。不惟青年如此，就是在以前本爲信奉資本主義的學者，到了此時亦對自己的信仰發生懷疑與動搖了，正如胡先生所說：

「歐戰以後……個人財產神聖的理論遠不如共產及計劃經濟的時髦了；世界企羨的英

國議會政治亦被詆毀為資本主義的副產制度了。凡是維多利亞時代最誇耀的西歐文明，在這種新估計過，都變成了犯罪的帶血腥的污玷了。因為西洋文明本身的估價已有了絕不同的看法，所以「新」與「現代」亦就都成了爭論的問題了。中國的多數青年本來就不曾領會得十九世紀西洋文明有什麼價值：現在聽見西方有人出頭攻擊西歐文明，而且攻擊的論調又恰恰投合中國向來重農抑商的傳統思想，不知不覺之中最易囫圇吞下去；所以不上十五年，中國青年人的議論，就幾乎全傾向於抹殺一九一七年以前的西洋文明了」。（同上頁四）

胡先生這話，確指出中國近來多數青年的小兒病，但是照此話看來，胡先生自己對於資本主義文化的認識亦似乎有點問題。

資本主義文化在我們人類的歷史過程上確是有它的不可磨滅之功勞：它摧壞歷史上的封建生產方法，推翻貴族的專制政治，提倡個人的權利觀念，指明個人的自由幸福，產生了許多科學發明，創造下許多的智慧文獻；擴大宇宙，溝通世界，推進社會，發展生產，這一切一切的貢獻，的確是近代以前歷史上所沒有的事情，這的確是資本主義文化所演奏出來的偉大成績。

但從另一方面看來，自從資本主義文化成立以來，他把社會上的人類截然分爲有產者與無產者的兩個階級，把世界上的民族顯然劃爲壓迫者與被壓迫者的兩個集團，把世界的財富集中到少數國家內的少數人手中，而此少數人爲滿足其獨佔的慾望，又互相猜忌彼此衝突。於是生產愈發達而失業人的愈多，財富愈增多而社會的貧窮愈甚，道德淪亡，社會騷動，情感全無，鬭爭日烈，矛盾衝突之極，以致引起空前未有之世界大戰，砲火連天，大殺人流血，驅多數哀苦無告之小民而陷於死坑，此種罪惡又豈非近代資本主義文化所釀成？

由此看來，資本主義文化到了今日而有人『出頭攻擊』，這不僅爲『思想上的變化，文化批判上的翻案』，亦不是中國『向來重農抑商的傳統思想』，實在是資本主義文化的本身自己發生破綻，即所謂『人必自侮而後人侮之也』。正因爲資本主義本身發生動搖，所以三十年前『中國領袖孫中山先生已從亨利喬治（Henry George）的著作裏得着社會化的理論』。惜乎孫中山先生本社會化的理論所創的民生主義，當年不惟沒有人奉之實行，而且許多學者亦根本有所不解，甚至現在有許多人仍是販賣西洋近代的資本主義文化。

資本主義文化都是『帶血腥的汚玷』嗎？抑還是『有什麼永久的價值』？我們以爲既不是完全『帶血腥的汚玷』，亦不是『有什麼永久的價值』，祇是人類文化發展史上必然經過的一個階段。封建社會破壞之後，資本主義的社會必然產生；資本主義社會衰落之後，必然有社會主義的社會與起。宇宙間沒有不變的東西，社會的發展永遠是新陳代謝。但是新社會是從舊社會中孕育而成，並不是離開舊社會而能從天降下。所以資本主義社會發展到一定階段，然後可以產生社會主義的社會；資本主義文化發展成熟，然後可以建立社會主義的文化。資本主義文化與社會主義文化之不同，並不是穿衣，吃飯，睡覺，走路乃至拉屎撒尿都不相同，祇不過是根本態度之一點不同而已，即資本主義的文化是以個人爲本位，而社會主義的文化則以社會爲本位。中國今日的多數青年，把資本主義文化都看爲『帶血腥的汚玷』固然是左傾的小兒病，但是要說『十九世紀西洋文明有什麼永久的價值』。亦是個人獨斷的見解。

由此我們可以說：中國近年來思想上的大變化，文化評判上的大翻案，雖然是對於世界潮流要『迎頭趕上去』，但是祇不過在言論文字上玩了一套把戲。因爲中國近代的國家是一個半殖

民地的國家，中國的社會上還有封建殘餘的勢力存在，中國的經濟根本沒有走上資本主義階段；所以在中國的國家沒有獨立自由之前，中國的民族資本沒有發展成熟之前，十年以前的資本主義文化固然是「曇花一現」，近十年來的社會主義文化運動亦好像是「望梅止渴」，過去未來不過是多了幾篇文章而已。

第三節　中國近代思想界的遲疑與矛盾

自從西洋文化輸入中國之後，三、四十年來中國思想界的活躍，總算是極盡其蓬蓬勃勃之致，但費三、四十年的時間，用多少人的心血，運動復運動，到了今日，中國民族仍沒有找得一條正當出路，中國文化仍沒建設成一個新的系統，甚且文化上的矛盾現象與日俱增，而文化界人的態度亦多所遲疑，所以胡先生說：

「中國人經過這十五年的思想的大變化，文化批判上的大翻案，再亦回不到新民叢報時代那樣無異議的歌頌維多利亞時代的西洋文明了，今日國內人士對於現代化的遲疑與矛盾，

都祇是這十幾年來的文化翻案的當然的結果』。(同上頁四)

又說：

『這種遲疑，這種種的矛盾，都是歷史演變的結果，在三十年前，主張「維新」的人……對於所謂新法沒有今日的遲疑與矛盾』(同上頁三)。

遲疑與矛盾，確是中國今日文化上很不好的現象，但是所以發生遲疑與矛盾之原因，絕不是如胡先生所說：『都祇是這十幾年來的文化翻案的當然的結果』。

關於文化上的矛盾，我們以為這是中國社會經濟的自然反映，因為中國近年來的社會經濟，完全是一種矛盾的現象，所以由經濟基礎而反映出來的文化自然成為矛盾的形態。這種道理，我在中國現代文化的矛盾形態中曾說：

『中國的社會已到了崩壞之期，但是封建的文化與封建的殘餘勢力結合起來，還能支配一部分人的精神；中國的民族資本主義雖然沒有正式發展起來，但是因為有國際資本主義的勢力，於是資本主義的文化居然有一部分人視為天經地義；中國自己的經濟基礎，雖然沒有發

生社會主義的條件，與建設社會主義的可能，但是整個民族被蹂躪於國際資本主義的鐵蹄之下，於是許多人把社會主義的文化，使看爲反抗帝國主義，解放中華民族的唯一武器。封建文化、資本主義文化、社會主義文化，這三種性質絕不相同的文化，各有一部分勢力同時並立於中國，於是形成中國今日文化上的種種矛盾，使一般青年看來眞有「一國三公吾誰適從」之概！

至於今日國內人士對於文化的路向所以遲疑者，這仍是因爲中國社會生活的複雜與矛盾所致。因爲人類的意識都是由經濟生活來決定。中國現在的社會生活既處於一種極複雜、極矛盾的狀態下，則無論任何思想家都覺着自己所信以爲是的東西至多祇能代表與自己生活相同的一部分人，其餘他部分與自己生活不同的人，不惟不能同情自己的信仰，甚且與自己成爲對立。因此，各持其故，各說其理，此亦一是非，彼亦一是非，主義紛立，議論多端；一切學說思想都成爲紙上空談，甚且連空談亦無勇氣；一切主義都無實行方案，甚且根本無實行動機。大有「足將進而趦趄，口將、而囁嚅」之概，以如此之態度而從事文化運動，這如何能有成績產生？

第四節　中國近代的哲學科學及教育

中國近代的思想界既成爲遲疑矛盾的現象，於是所謂一切學術思想都成爲空虛不切實用的東西，而所謂學術思想家，亦祇知摹倣抄襲外國的東西，毫無創造的表現，於是外國的名詞搬來許多，而中國民族的生活未能改善一點。學術思想本是由人民實際生活而生，爲人民的實際生活而有；今日中國所有的學術思想根本對人民的生活不生影響，與人民的生活毫無關係，則所謂學術思想亦不過是一種裝飾品，有何可貴？其他學術思想不必細說，我們暫就哲學、科學與教育三項來看：

（1）哲學　中國本有哲學，清朝一代因爲異族入主中原，漢人思想偏受壓迫，故有清二百餘年中，哲學思想無大可觀。清末西學輸入中國，中國人思想上發生一大解放，於是哲學思潮又漸漸發達。

中國人對於西洋文明注意；初爲堅甲利兵之製造，繼爲政治法律之制度；最後纔注意其探討

宇宙研究人生的哲學，清末嚴幾道譯穆勒、斯賓塞赫胥黎等人的著作，可說是近代中國人介紹西洋哲學之開始。民國以後，杜威羅素等人來華講演，可說是西洋哲學之正式輸入。三十餘年來達爾文學說、杜威學說、羅素學說乃至馬克斯學說，總算輸入不少，從事哲學研究而自命爲哲學者亦大有其人；但講來講去仍不過是玩弄幾個西洋名詞，對於中國目下的『人生切要問題』，並沒有得到一個『根本的解決』。（此處借用胡適之先生對於哲學所下的定義）。因爲哲學雖然是一種極精細、極高深的學問，但它亦是由人類的現實問題而生爲人類的現實生活而有，絕不是離開人類的現實生活而特成的一種空虛玄妙理論。所以我們祇要研究下中國哲學史與西洋哲學史，便可以看出凡是一派持之有故，言之成理，對於社會有影響的哲學，都有他的一定背景。康德哲學能在十九世紀的德國風行，實驗主義能在二十世紀的美國發展，乃至孔子學說能支配二千年來中國人的思想，都不是偶然的事情，而是在一定的條件之下自然的現象。中國近代從事哲學工作的人，既沒有把握住中國的時代性，又沒認識中國的民族問題，於是講康德哲學、杜威哲學、柏格森哲學乃至蒲列哈諾夫哲學，都成爲一種清談，自己的理論既不能建立在社會上當然不能發生影響。

（2）科學　自從西洋文化輸入以來，所謂科學一物引起國人的極大注意，所以在五四時代陳獨秀等人曾以『德謨克拉西』與『塞因斯』爲他們文化運動的目標。但是當時從事文化運動的人大半對於科學沒有深刻的研究，所以他們雖然大喊『塞因斯』的口號，而對於『塞因斯』的工作並沒有甚麼表現。

五四以後雖然中國人對於科學這個東西不像清末張之洞一班人所看的那樣簡單，但是對於眞正的科學仍沒有確實的研究，於是又生出注重社會科學而忽略自然科學的畸形現象。所以十數年來社會科學的書籍介紹來不少，而自然科學的書籍則寥寥無幾；於是一個毫無自然科學常識的人，讀了幾本社會科學的書籍而亦即自命爲科學的理論家，所謂科學眞成爲吳稚暉先生所說的『洋八股』了。

本來科學可以分爲兩大部分：一爲自然科學，一爲社會科學。因爲人類的生活有兩種環境：一爲自然環境，一爲社會環境。人類要應付自然環境，所以需要自然科學；又要應付社會環境，所以亦需要社會科學；自然科學與社會科學是同等重要的，絕不能有什麼軒輊之分。況且從西洋近代文

化史上來看，自然科學成立在先，社會科學成立在後，當十六、七世紀時代，自然科學上已有許多驚人的發見，而社會科學直至十八世紀以後纔漸漸完成。所以沒有自然科學的根基而亂講社會科學，所謂社會科學仍是一種新的玄學。但是中國近年來的科學運動正是如此，一個根本沒有生物學常識的人可以大談進化論，一個連普通物理化學不懂的人可以大談辯證法。他們以為中國現在應當解決社會問題，所以應當注重社會科學，至於自然科學惟有待中國的社會問題解決之後，纔可以致力研究。殊不知所謂社會科學中的種種理論基礎都是由自然科學而來，若連自然科學之基本知識都不知道，則對於社會科學如何能夠了解？

（3）教育　教育是宣傳學術思想，指導人民生活的工具，所以教育史上的各種思潮實為人類文化史上的一件重要事情。我們來看中國近代的教育思想如何。

中國近代的教育思潮亦與其他學術思想同樣成為與社會毫無關係的紙上空談，所以中國自從廢科舉與學校以來，教育思想雖經幾次變化，但是到今日止，中國的教育仍是無補於國計民生，而所謂學校差不多都成為高等游民的養成所

中國近代教育思想名目很多，據舒新城先生編中國近代教育思潮史說：中國近代的教育思想，有以下許多種類：方言思想、軍備思想、西洋思想、西藝思想、西政思想美感思想、大同思想、職業思想、民治思想、獨立思想、科學思想、宗教思想、國家思想、公民思想、黨化思想。這許多思想，的確都是曾經有過；但是我們就其比較有影響而流行較久者而言，則前一時期爲軍國民主義思想，後一時期爲平民主義思想。大概民國五六年以前，中國教育思想是以軍國主義思想爲中心，民國五六年以後，則以平民主義爲中心。軍國主義是抄襲日本，平民主義是摹倣美國。所以數十年來教育思想，仍不過是東施效顰。

教育是建設國家文化，指導人民生活的工具，教育思想可說是決定國家文化，人民生活的根本方案所以教育思想必須適合國家的情況與人民的生活，然後可以有利於國，有利於民。中國數十年來的教育思想，既不是根本由國家人民的實際情況而產生，於是學校雖然林立，而結果對於國家民族毫無補助。

從以上看來，中國近代哲學、科學與教育都是觀念中的空想，口頭上的淸談，不是由社會基礎

而產生，亦沒有對國民生活起過作用；所以到了今日不惟一般青年茫然無所適從，就是所謂思想家亦有些不敢自信，中國的文化問題眞成爲目前最急要解決而又最不易解決的一件事情了！

第五節　文化前途與民族前途

中國近代的文化成爲一種極矛盾紛亂的現象，中國近代的思想界流爲一種遲疑徘徊的態度，因之中國民族的精神亦就成爲一種萎靡不振紛紜擾攘的態度。於是維新革命三四十年，到了今日，國家日見紛亂，人民日陷困難，憂患交迫，社會不安，民族的生死存亡，幾如千鈞一髮！

中國民族到此大難臨頭之時，思想界更表現出一種手忙足亂之狀。有些人眼見國家民族將要淪亡而無法補救，乃回想過去歷史之光榮，以求一時的自慰；歌頌過去的文明，提倡已死的學說，他們以爲孔孟之道復行，印度的佛法普化，中國民族便可以脫離危難。另有一部分人則以爲近年來的各種運動沒有良好成績者，是因爲思想根本不徹底的緣故，於是要想思想徹底，乃不顧目前的國際問題，而空談未來的文明，希望理想的世界，一若所謂美滿合理的新社會在帝國主義鐵蹄

之下，憑幾個口號可以實現。這兩種人的思想雖然有超新守舊之不同，而其逃避現實問題則一。逃避現實的思想仍是不兌現的支票。

我們現在不欲使中華民族存立於世界則已，如欲使中華民族打出一條出路，則第一要圖就需要提醒國人的意識，振刷民族的精神，使人民認識現實的問題，向解放民族，復興民族的一條共同的路上努力奮鬥。

當然解放民族，復興民族並不是一個抽象的觀念信條，亦不是一個騙人的口號，更不是要使全國人民都去當兵作戰，我們應當在這一條共同大道上哲學家仍從事他的哲學研究，科學家仍從事他的科學工作，教育家仍從事他的教育事業，工人仍入廠作工，農人仍下田務農，乃至一切社會人員都應當勤勤勉勉從事他的本身職業．但是在各種不同的工作中，大家都應當以解放民族束縛，發展民族資本，復興民族生命，惟一任務。能如此人民的意識纔能集中，民族的精神纔能興奮。能如此哲學家纔不至玩弄玄虛名詞，科學家纔不至作洋八股文章，教育家纔不至抄襲外國東西欺騙青年，乃至一切社會運動家、社會事業家總不至盲目衝動，即農人、工人、兵士以及一切勞苦民

衆亦不至昏昏昧昧被人驅使與壓迫。能如此，則全國人民的生活都是自覺的，有希望的，有目的的，有意義的。能如此，我們纔能解除內憂外患，發展民族資本，建立現代式的國家。——這一切事業的根本工作，惟在文化運動，所以我們今後要想使民族打出一條血路，則應當在文化上先把握住目前的民族問題。

（此章曾在新中華二卷一期發表原名中國文化的過去與今後）

第五章　中國文化史上的循環矛盾現象

第一節　歷史進化中的循環現象

整個的歷史是永遠在變動發展之中，但在變動發展之中常常呈一種迴旋曲折的循環現象，孟子說：『天下之生久矣，一治一亂』，三國演義開頭說：『話說天下大勢，分久必合，合久必分』。叔本華以爲歷史是題名不同而內容相同的重複篇章，尼采以爲歷史是永久的開始又開始，這都可說是歷史的循環觀。自從進化論成立以來，這種歷史的循環論好像成爲荒誕不經的玄想了。但是我們若從各民族的實際歷史上來看，則所謂循環的現象並不是絕對沒有的事實，所以拉波播爾（Charber Rapporort）說：『歷史法則不反對某些現象方面的循環法則，因爲他在人類進化的大流中亦一樣地構成其匯流之一部分。個人在歷史生活之永遠的進展轉化中，有生成與消滅，社

會的形態，在新舊遞變之中亦有發生發展和消滅的過程，所以循環法則之實現於進化法則的框子內實帶有一種普遍抽象的樣子，即由誕生成長或發展和消解來顯示他的特徵』（青銳譯歷史哲學頁四一）由此可知所謂歷史上的循環現象並不是永在同一的環上迴旋，而是在整個發展過程中的迴旋曲折，即前環與後環不同，後環又與更後之環不同，一切曲折迴旋的現象，表面上看來雖然似乎循環，實則仍爲日新月異的變動發展所以一治一亂的現象雖然至今未已，但二十世紀的世界治亂絕對與中國戰國時代的治亂不同；時分時合的形勢雖然至今如此，而今日帝國主義的分合絕對與三國時候的分合不同；法蘭西革命與俄羅斯革命不是題目不同而內容相同的歷史篇章，帝國主義的一再分割殖民地亦不是永久的開始又開始。知乎此我們纔可以認識中國秦、漢以後的歷史。

第二節　秦漢以後中國歷史的循環發展

中國的歷史自周初正式完成封建社會，至春秋、戰國時代因爲商業資本的發展，所謂典型的

封建制度已經發生動搖，及至秦始皇統一天下，廢封建，置郡縣，可說是商業資本對於封建制度的一大破壞、亦即中國自古以來歷史上的一大變化。但是商業資本並不能代表一種生產力，並不是與封建的生產完全對立的。所以當商業資本在封建社會中發展到相當的程度時，固可使封建社會發生動搖，卻不能使封建社會完全崩壞；固可使舊社會發生變化，卻不能使舊社會完全否定而產生一個新社會。蓋一個社會組織的變更，必須有新的生產方法出現，然後可以使舊的社會基礎崩壞，重新建立新的社會基礎，由新的社會基礎，然後可以產生新的政治、法律以及一切學術思想。商業資本的出現，本是封建社會的生產方法發展到相當時期自然應有的事實；但是商業資本在封建社會中的作用不過是加增了一層生產品的交換關係，並不能說到新的生產力。所以在『自給自足的經濟中達到一定的發展階段，集團間雖然亦會成立一種交換關係，不過那種關係如因什麼理由突然崩壞了，社會亦仍就能夠繼續存在的』。（施譯波格達諾夫經濟科學大綱頁一〇一）中國秦、漢以後的社會之走入循環矛盾的狀態中，正是因為這種原因。

大體說來中國秦、漢以後的社會絕不是完全的封建社會，但是沒有超過封建社會而走上另

一個階段因此今日研究這一段歷史的學者們，有名這種社會爲半封建社會者，有名爲前資本主義社會者，亦有名爲商業資本社會者，實則這些許多不同的名目都可說是表明封建社會後期的現象而已，所以秦、漢以後的歷史即可說一部封建社會後期的演變史，而其演變的形式則常爲「一治一亂」的循環公式，由商業資本的發展，生出富豪兼幷的現象；由富豪兼幷以致貧富懸殊造成農民暴亂的事實；農民暴亂最後發生新的統治，新統治成立又有一度平衡安定的狀態；在這新平衡安定狀態之下商業資本又得以漸漸發展；商業資本發展到相當時候又生出富豪兼併現象；由富豪兼併的事情又引起農民暴亂，農民暴亂的結果又產生新的統制；所謂改朝換帝，不外如此循環公式。二千年來的中國社會永遠停滯在此種狀態中，所以一切政治、法律、學術思想，雖然表面上有許多變化，而究其底裏則所謂文化的根本形態並沒有根本的變化。所以馮友蘭說：「蓋人之思想皆受其物質的精神的環境之限制，春秋、戰國之時，因貴族政治之崩壞，政治、經濟、社會各方面，皆未有根本的變化。及秦、漢大一統，政治上定有規模，經濟社會各方面之新秩序，亦漸安定。自此而後，朝代雖屢有改易，然在政治、經濟各方面，皆未有根本的變化。各方面皆保其守成之局，人亦少

有新環境、新經驗以前之思想，其博大精深，已至相當之程度，故此後之思想，不能不依傍之也』。（中國哲學史四九三頁）

第三節　自然經濟與商業資本的循環矛盾

要明瞭秦、漢以後中國歷史循環發展的事實，最好從秦、漢以後的經濟史上來看。我們從秦、漢以後的經濟史上來看，二千年來一個永遠不能解決的問題，就是自然經濟與商業資本的矛盾問題。

關於秦、漢以後自然經濟與商業資本矛盾的問題，近年來研究中國社會史者，有許多不同的意見，其極端相反者有二派：有人以為秦、漢以後二千年來雖然商業資本不斷的發展，但是因為沒有經過真正的產業革命，所謂商業資本仍是依附於自然經濟，『所以儘管一部二十四史成為流血革命的慘史，然而封建制度的經濟組織和政府組織，依然無恙』。（郭沫若中國古代社會研究頁二一一）反之有些人則以為自從春秋、戰國以後商業資本發達的結果，秦始皇統一天下，商業資

本可說是完全代替了自然經濟取得支配的地位，二千年來有時商業資本雖然偶或受到一點挫折，然自然經濟的勢力終未能再佔到優越地位。「所以典型的純粹的中國封建社會在秦始皇時代正式滅亡是白日經天的事實，也可以說秦始皇時代就是中國典型的封建社會與商業資本社會一與一衰的正式交替時代。在這時期中，由春秋、戰國系統的發生下來的商業資本勢力正式闖進了政治舞臺，並且成了由秦代至滿清前後二千餘年中國社會經濟生活的眞實支配者。同時建築在自然經濟構造上的封建社會，也就在這一時期中最後的淪於滅亡。不僅它的經濟構造，由春秋中葉以後就逐漸衰弱，這時商業資本日益支配人們的生活，使自然經濟完全退於無關重要的地位；就是由這種經濟構造所反映出的上層建築，如封建的政治制度，亦完全被秦始皇毀滅了，如孔子所代表十足的封建社會的思想，亦隨着封建制度的覆沒受了很大的打擊」。（蔡雪村中國歷史上的農民戰爭頁一八）。

關於秦漢以後中國經濟問題——自然經濟與商業資本孰佔優勢的問題，我們以為不是祇憑主觀的見解隨便加上一個名詞便可以算是作為定論，我們應當從學理與事實的兩方面來看：

第一、從學理上來說，商業資本是否可以獨立成爲一個社會階段，這是必須先解決的一個問題。我們在前邊說過，商業資本根本不能形成一種新的生產方法，但是商業資本對於社會的作用卻足以使舊的社會發生相當變化，那末商業資本對於自然經濟所發生的作用能到甚麼程度，還得看自然經濟的舊有基礎如何。所以資本論中有一段話說：

「商業和商人資本的發展到處促進交換價值的生產傾向，增大這種生產的體積，把它反覆地增加和獨立起來，並使貨幣發展成爲世界貨幣，因此，商業對於以供直接使用爲目的而進行的各種不同的生產組織，多少要發生一點解體的影響。至於它使舊生產方法解體到何等程度，則視舊生產方法的堅固程度與內部組織如何而定。換一句話說來，即舊生產方法如何解體，新生產方法如何起而代之，並不是依靠商業，而倒是以舊生產方法的性質如何而定」。（資本論卷三，頁三九〇）。

第二、我們從事實上來看，中國自從農業生產發展以後，因爲自然條件的充足，的確成爲社會的一個堅實基礎了。所以農田水利成爲各代國計民生的重要事情；以農立國，教民稼穡，成爲治國

平天下的唯一要道；即至今日，統計全國人民生活，還是靠土地為生的農民佔大多數。所以秦漢以後國內市場的發達，國際貿易的開闢，固然使土地與農產品逐漸走上商品化的路途。但是農業經濟的結構絕沒有成為完全崩壞的形勢。因此秦、漢以後的經濟，祇能說商業資本與自然經濟的矛盾發展，而很難固定說是某種經濟佔優勢。

商業資本與自然經濟的矛盾發展，常是一種循環的形式。每當商業資本與自然經濟在相當的平衡狀態時候，則社會秩序相當安定，人民生活相當順適，而國家政治亦即相當的開明隆盛。但是在此平衡狀態之下，商業資本當然比較容易發展，所以經過一個時期商業資本佔了優勢，則形成資本集中土地兼并，豪強得勢，農民流離的現象。在這樣不平衡的狀態下，商業資本是否能夠完全取自然經濟而代之？曰：不能。蓋隨這不平衡狀態而來的，便是農民暴動，天下大亂，生產衰退，交通破壞，資本不能運用，商品無法流通，於是商業資本的氣燄頓呈衰落的現象，而社會生產又成為自然經濟的生產了。經過一時期的紛亂，最後所謂英雄豪傑，乘時應運，削平羣亂，統一天下，於是社會秩序安定，商業資本又得以漸漸發展，自然經濟與商業資本又漸成平衡狀態。及至商業興盛以後，

則人民『舍本逐末』，豪強兼幷土地，社會矛盾又形嚴重。如此循環，歷代皆然，此中國社會二千年來所以永未能走上一個新的階段，而商業資本與自然經濟之矛盾發展，便成爲中國經濟的惟一特色。關於這種事實，漢書食貨志的一段敍述，最爲切合：

『及秦孝公用商君，壞井田，開阡陌，急耕戰之賞，雖非古道，猶以務本之故，傾鄰國而雄諸侯。然王制遂滅，僭差亡度，庶人之富者累鉅萬，而貧者食糟糠，有疆者兼州城，而弱者喪社稷。至於始皇，遂幷天下，內興功作，外攘夷狄，收泰半之賦，發閭左之戍，男子力耕不足糧饟，女子紡績不足衣服，竭天下之資財以奉其政，猶未足澹其欲也。海內愁怨，遂用潰畔』。

秦之所以富強，所以統一天下，在我們今日看來，正是因爲順着商業資本發展的趨勢，利用商業資本的作用。因商業資本的發展，以致『庶人之富者累鉅萬，而貧食糟糠……海內愁怨，遂用潰畔』。這就是由商業資本發展的結果，使社會失去平衡狀態，引起農民暴亂的事實。這樣矛盾的事實又生出何種現象？即

『漢興，接秦之敝，諸侯並起，民失作業，而大饑饉，凡米石五千，人相食，死者過半，高祖乃令民

得買子就食蜀漢，天下既定，民亡蓋藏。自天子不能具醇駟，而將相或乘牛車』。

這種生產衰落，物價騰貴，國家貧窮，民生艱難的現象，還不是由商業資本而倒退爲自然經濟的表徵嗎？因爲商業資本受了極大的摧殘，所以『漢興大都城市人口可得而數者才十二三』。在這種經濟情形之下，要安定社會，復蘇民生，那祇有暫時先就自然經濟上加以整理；

『上於是約法省禁，輕田租，什五而稅一，量吏祿，度官用，以賦於民，而山川園池市肆租稅之人，自天子以至封君湯沐邑，皆各爲私奉養，不領於天子之經費，漕轉關東粟以給中都官，歲不過數十萬石』。

在這樣局面之下，自然經濟當然得以安定發展，商業資本當然沒有甚麼勢力，所以在自然經濟與商業資本暫時平衡狀態之下，『孝惠、高后之間，衣食滋殖』。而文景之治，能够作到『海內殷富，興於禮義，斷獄數百，幾致刑措』，『移風易俗，黎民醇厚』的境地。這固不僅是由於人力所爲，而亦社會環境有以致之也。

但是商業資本既經在社會上出現，雖然有時『如因什麼理由突然崩壞了，社會亦仍舊能够

繼續存在』。（前引波格達諾夫語）但社會如到相當安定的時候，又可以重新發展起來因此『文帝即位躬修儉節思安百姓』的結果反致形成民『皆背本趨末』的現象從此以後，『生之者甚少，而靡之者甚多』。於是『地有遺利，民有餘力，生穀之土未盡墾，山澤之利未盡出也，游食之民未盡歸農也』。及至後來，兼幷之風大開，於是又形成『豪富吏民訾數鉅萬而貧弱愈困』這不是商業資本又把自然經濟破壞了嗎，這不是又把社會的平衡狀態打破了嗎

商業資本破壞自然經濟之後，弄得『末年盜賊羣起』至『流民入關者數十萬人』，這不是商業資本破壞自然經濟之後生出來的農民暴亂嗎？

此種情形不惟漢代如此，秦漢以後的歷史都可作如是觀，我們祇要從各代歷史上考察一下它的興衰治亂現象便可分曉。所以商業資本與自然經濟之矛盾發展，正如俗話所謂東風壓倒西風，西風又壓倒東風，循環變動，互爲消長，自秦、漢以至明、清，二千年來的一部歷史，眞是題目不同而內容相同的重複篇章。在這樣的事實之下，若硬要加上一個封建社會或商業資本社會，總不免有點削足適履之嫌，所以就事論事，祇可說是一種商業資本與自然經濟矛盾發展的社會，若必須要

用一個單名詞來代表，比較還是名爲後期封建社會爲宜。蓋商業資本既不足以形成一個獨立的社會階段，則所謂商業資本非附着於封建的生產即附着於資本主義的生產，中國固未至資本主義的階段，則所謂商業資本者無疑的是附着於封建生產的東西。所以中國的商業資本不惟不能使舊有的社會根本變更，反而成爲維持舊社會的一種力量了。這種事實正如資本論中所說：

「封建生產方法的轉變，有兩個途徑。生產者成爲商人和資本家，與農業自然經濟及那些和中世都市行會相結合的手工業相對立。這是眞正革命的方法。或者，由商人自己直接佔取生產，這種形式，也可說有歷史的轉變作用在裏面……然而這都不能對於舊的生產方法發生革命，反而對於舊的生產方法與以維持，作爲維持其自身存在的前提條件」。（資本論卷三頁四○二）。

中國商業資本的發展，正是這段話中所說的後一種形式，所以秦、漢以後的社會總未能超越封建生產的階段，而二千年來的歷史發展亦就成爲一種循環形式了。——當然，我們不是說歷史是能長期停滯的，亦不是說秦、漢以後的循環歷史是一套一套毫無變化地重演的。只是說無論如

何變化發展，終沒有產生一個工業革命，正式走上資本主義的路子。所以在這一段長期發展的歷程上，依然可以看出社會的逐步發展大概說來，從秦、漢到五代，自然經濟比較佔優勢，時時有恢復純粹封建制度的傾向；宋代以後，則商業資本比較佔優勢，封建勢力雖然仍是極其頑固，然而要想恢復純粹封建制度則已是絕對不可能了。此即二千年來中國社會發展之形態，亦即決定中國文化的原因。

第四節 學術思想的循環矛盾

因爲秦、漢以後，中國社會的發展既成爲一種循環矛盾的形態，於是中國的學術思想亦就成爲一種循環矛盾的發展形態了。固然我們不能說是兩漢的經學論爭與宋、明的理學論爭完全相同，亦不能說淸末『今文』經學運動仍與西漢『今文』經學運動毫無差異，更不能說自秦、漢以後一直二千餘年學說思想卽沒有一點新的發展；不過因爲社會的經濟基礎沒有根本的變化，由經濟基礎而形成的社會意識形態當然亦不能有根本變化。社會意識形態爲學術思想的根據，社

的意識形態既沒有根本變化，則一切學術思想雖然改頭換面，表面上有些新花樣出現，而就其根本內容上來看，則終沒有一個新的形態出現。所以梁啟超說：

『我國學界之光明，人物之偉大，莫盛於戰國，蓋思想自由之明效也。及秦始皇焚百家之語，而思想一窒。自漢以來，號稱行孔教二千餘年於茲矣，而皆持所謂表章某某，罷黜某某者，爲一貫之精神，故正學異端有爭；今學古學有爭，言考據則爭師法，言性理則爭道統；各自以爲孔教，而排斥他人以爲非孔教。……寖假而孔子變爲董江都、何邵公矣，寖假而孔子變爲馬季長、鄭康成矣，寖假而孔子變爲程伊川、朱晦庵矣，寖假而孔子變爲陸象山、王陽明矣，寖假而孔子變爲顧亭林、戴東原矣，皆由思想束縛一點，不能自開生面。如羣猿得一果，跳擲以相攫；如羣嫗得一錢，詬詈以相奪；情狀抑何可憐！……此二千年來保教黨所生之結果也』。（清代學術概論）

這一段話差不多成爲近來談中國學術思想者最好引用的一段名言了。的確，這一段話是把中國秦、漢以後學術思想停滯的狀況和盤托出了。但是我們覺着還有兩點梁氏沒有說明：第一、中國的學術思想二千餘年來沒有根本變化，原因究在何處？第二、所謂『正學異端有爭，今學古學有

爭，言考據則爭師法，言義理則爭道統」，究竟因何而來？關於前一問題，梁氏固然說：「及秦始皇焚百家之語，而思想一窒」。似乎亦可算是一種說明，實則這還是現象的敍述，並不是原因的說明。至於後一問題則梁氏根本沒有解答，所以我們讀過了梁氏的話，仍是知其然而不知其所以然。近來錢穆先生著國學概論，對於中國秦、漢以後學術思想的發展，似乎能從循環矛盾這一點上來理解了，比梁氏的說法似乎進步了。他說：

「大抵今文諸家，上承諸子遺緒，用世之意為多。古文諸家，下開樸學先河，求是之心為切。無今文之啓行，則經學無向榮之望；無古文之後殿，則經學無堅久之效。此自學風推移，與時消息，非盡人意。而晚近學者張皇幼眇，謂當時今古壁壘若何森嚴，彼此界劃判若鴻溝，尋其淵源，為之部署，怪言奇論，相生無窮，將以辨孔學之眞相，決是非之定讞，則亦徒勞之事也。

「然漢儒「今古文」之爭，其情實雖僅止此，而實中國學術潮流一縮影也，何以言之？當春秋之季，孔子慨於「是可忍孰不可忍」；而夢見周公，自負後起，遂開諸子之先河，為學術之濫觴，是孔子之以「古」爭「今」也。逮夫「儒」「墨」攘臂，同言堯、舜，而莊、周、韓非目擊世變，痛論

排抵其極至於秦人統學術政焚詩書坑儒士，崇「古」黜「今」，而今文博士，曲學阿世，自爲一閥，別有古學崛起相抗，是同爲以古爭今也。東漢末葉，古學既盛，經籍之談，氣可驚天，會稽王充，獨標異幟，譏切時俗，不蹈成見；是又以「今」爭「古」也。乃有嵇、阮，扇風揚波，清談是尚，脫略禮法，玄風推盪，皈依西土。豪傑之士，遠行求法，大造譯事。雖佳異域，闢新徑，而實何異於有志之士之想慕夫唐、虞三代之盛者？是亦一以「古」爭「今」也。及其達摩東來，禪宗繼起，直指本心。不著一字，蔑千經典，如撥重霧，則又以「今」爭「古」也。久而倦焉，則又返尋六經，而有濂、洛、關、閩之學，則復以「古」爭「今」矣。然格物窮理，雖免支離，鵝湖之會，異同既判；陽明一出，遂揭良知，則又以「今」爭「古」也。自龍溪、泰州之鏡，破決洪門，掀翻天地，東林、崑山遞相挽掩，顧氏之言曰：「經學即理學也」，則重爲以「古」爭「今」也。從此吳、皖樸學，蔚成風氣，而常州一派，遂倡「今文」，康、梁因之而言變法，則又以「今」爭「古」也。……學術之道，或反而求之於己，或推而尊之於人，今古之爭，遂若循環而無端』。——錢穆國學概論頁一二二至一二四。

錢先生在這一段話中以『今』『古』之爭爲中心，來看秦漢以後學術思想的矛盾循環，雖

然亦還是沒有說明所以矛盾循環的道理，但是他能看出『今』『古』之爭，遂若循環而無端，已經比梁任公的說法具體了。至其所說『今文諸家……用世之意爲多。古文諸家……求是之心爲切』。若我們用一句比較通俗的話來說，則可說是以『今』爭『古』者，多注意現實，而以『古』爭『今』者多超越現實。所以後者之弊則『難免支離』，前者所趨則『疏決洪瀾，掀翻天地』。此種情形似乎卽今日守舊維新的現象。至於中國學術思想何以會長久在這種循環矛盾中發展，我們是不能僅從學術思想的本身上來看，而應當從所以決定學術思想的社會經濟上來看。

如前所說，秦、漢以後的中國社會是在自然經濟與商業資本矛盾發展形成的，由自然經濟反映出來的社會意識是富有保守性的，由商業資本反映出來的社會意識，則是比較帶有自由性的。因此所謂『今文博士，曲學阿世，自爲一閥』；『會稽王充，獨標異幟，譏切時俗，不蹈成見』；『達摩東來，禪宗繼起，直指本心，不著一字，萬千經典，如撥重霧』。『陽明一出，遂揭良知……自龍溪、泰州之後，疏決洪瀾，掀翻天地』；『常州一派，遂倡今文，康、梁因之而言變法』，這都可說由商業資本爲基礎而形成的學術思想反之，如所謂『公孫、董氏，重提古文，漢武從之，崇古黜今』；『返尊六經，而

有濂、洛、關、閩之學』；『東林、崑山，遞相挽掩』；『吳皖樸學，蔚成風氣』；則是由自然經濟爲基礎而形成的學術思想。——當然我們不能很機械的一定如錢氏，戳然分爲『以古爭今』與『以今爭古』二大派，事實上即所謂由商業資本或由自然經濟形成的意識形態，亦有時不能完全分清，然我們總可以毫無懷疑地說二千年來的學術思想是隨着商業資本與自然經濟循環矛盾而發展的。

（此章曾在文化建設三卷一期發表）

第六章　從民族鬬爭史上所見的中國文化

第一節　民族與文化

我們如果承認人類的歷史上有所謂民族問題，則應當知道一切民族問題的中心問題就是文化問題；一個民族的特性是由文化來表現，兩個民族的差異是由文化來區別，乃至世界各種民族的生存發展或衰亡，都是由他們的文化之進步、落後及適合、不適合來決定。所以我們不談民族問題則已，要談民族問題則不得不首先了解民族與文化的關係。

從文化的本質來看，文化本是人類社會生活的各種活動的表現。人類的社會發展，無論任何民族，都是循同一的路向前進，所以從人類的文化發展史上來看，各民族間的文化差異，亦祇是先進與落後的歷史階段不同，並不是有甚麼根本形態的絕對差異。封建的社會上自然要產生封建

文化，資本主義的社會上自然要形成資本主義文化，隨社會基礎之發展而決定文化形態的階段，此為任何民族不能自外之公律，所以『任何民族的歷史都是其他一個已經發展到高度的民族歷史之重演』，而『工業發達的地方就是給那些由工業階梯進行的地方指示出他們將來的背像』。

各種民族的文化不同既是由於各自的社會階段不同，而不是永遠固定的分別，則各民族的社會如果走上同一階段，人類的世界上應當再沒有甚麼民族之分。若然，民族的特徵，我們似乎不能祇從文化上來看，因為在今日世界上雖然全世界的各民族還沒有走上同一的社會階段，然有少數民族的社會已經是大體相同，社會基礎相同，文化形態自然相同，文化既同又何能從文化上區分他們的民族差異？

但是，人類雖然是生活於社會中，而社會的形成則絕不能離開自然，所以人類的環境不僅是一種社會環境，同時還是一種自然環境。由社會環境的生產條件固然能形成人類的歷史階段，由自然環境的地理條件則又可以形成各種民族的分別，雖然人類的創造可以克服自然，社會生產

的發展可以減少地理上的分別；但是在人類的創造未能完全把自然改變爲一律，社會的生產未能普遍的同樣發展以前，事實上的民族差異固不能否認。所以我們雖然不承認民族的差別是永遠存在，但是直至今日，世界上固仍有各色各樣的不同民族呈現於吾人眼前。因此古代儒家的思想與佛家的思想雖然都是封建社會的產物，但因中國與印度的民族生活不同，兩家的思想形式及內容亦卽不同；近世的英國哲學與德國哲學雖皆爲資本主義的思想，但因爲英國與德國的民族性不同，而兩家的哲學問題與方法亦多所差異。誠以社會的生產方法雖然可以決定人類意識形態；而因自然環境之不同血統習慣之差別，於是人們所感覺的問題，解決問題的方法以及應付生活的態度，不能不因民族而有所分別。尤其是在古代時候，人類征服自然的能力薄弱，社會生產的方法幼稚，於是自然力量對於人類生活的作用更爲顯著；因之，民族的種類甚爲複雜，民族文化的分別甚爲嚴切，而民族的優勝劣敗與生存衰滅亦便完全依文化爲標準了。知乎此，我們纔可以來看中國文化在民族鬬爭史上所表現的力量。

第二節　中國民族爲甚麼能同化異族

普通研究中國民族史的人，看見過去許多民族都被中國民族同化，便以爲是中國文化產生最早的原故，甚且有人說是由於中國民族有文化而其他民族根本無文化之故。這種說法固然不能說不對，但是僅如此說，還不足爲一個明瞭的解釋。因爲文化是人類在社會生活過程中的各種表現，而社會的基礎則是由生產勞動而形成，人類的生活無論如何野蠻，都有其一定的社會基礎，都須實行生產勞動然後可以生存，都有其由生產勞動而產生的事物，都有其由社會基礎而形成的意識形態，所以我們可說就是極原始的民族，亦自有其極原始的文化。人類的生活自始即是一種社會的生活，人類的文化自原始社會即已開始發展，並不是有了文字書契然後纔算是有文化，亦並不是僅限於學術思想，法政制度纔得名爲文化。由此而言，則可知當古代中國民族開始同化異族的時候，中國民族因爲有文化的民族，其他被同化的異族亦不能說毫無文化，於是從文化之有無而解釋中國民族與異族鬬爭之勝負原因，雖然不能說不對，究非精確的說明。中國民族之所

以能同化異族的原因，既不是在於文化之有無，則所謂由於中國文化發生最早的原因亦還須再加以具體的解說。因爲我們在今日一方面既知道自有人類卽有文化，一方面又沒有確實的證據可以證明中國民族之生成與其他異族之生成孰早孰遲，則所謂中國文化產生最早之說我們實不敢遽然相信。（有些史家以爲苗民文化比漢族文化產生猶早），況且卽使假定中國文化產生最早，而亦不能就此籠統的來說文化產生的時代較早爲中國民族同化其他異族的原因。不然，近代西洋各列強之文化發達，在時間上固遲於我國多矣，何以到近代中國民族與西洋民族接觸之後，中國民族不惟不能同化西洋民族，而反有被西洋民族同化之虞？

除此二說以外，還有一種解釋亦爲普通一般人民所採用，卽以爲中國民族所以能同化異族是由於中國文化的本質優美。這種解釋雖然比較以前兩種說法高明了，然亦不十分圓滿，因爲文化本是人類社會生活的表現，一種文化之優美與否，完全是在它能否與現實的社會生活相適應。無論何種文化當其與現實社會相適應時，都爲極優美之文化，反之則其文化的本身雖極完善，而在實際人生上固無價值可言。所以原始文化雖極粗陋，而就原始社會來言固爲極適宜之文化；封

建文化雖極頑固，而就封建社會來言，固爲極優美之文化；資本主義文化雖極偉大，然世界若進至社會主義時代亦無價值可言。因此我們若祇說中國文化優美，即爲中國民族同化異族的原因，仍覺籠統而不明確。

那末，中國究竟憑甚麼能同化其他異族，我們亦毫無疑義地敢說是由於中國文化的力量，但是中國民族的文化何以能有同化異族的力量，則應當更有具體的指出，所以我們要更進一步來說明中國文化之所以能有同化異族的力量者，實因在人類文化發展的階段上，中國的文化先進而其他異族的文化落後之故。我們祇要把握住這個道理，則對於數千年來中國民族鬭爭史上的優勝劣敗，都可得到一個一貫的說明，這纔是科學的解釋，這纔是歷史的方法。

當然，文化之先進與落後亦仍有其原因，所以我們既知道中國民族之能同化異族是由於中國民族的文化比其他異族的文化先進，則不能不追溯中國文化所以能比其他異族文化先進的原因，原因爲何？曰：即決定人類生活的兩種環境，自然環境與社會環境是也。

第一、我們先說古代中國民族所生長的自然環境。中國民族在古代所活動的區域，大概是在

黃河流域一帶，三代以前無信史可資，不好妄說：據近年在安陽發掘出來的古物來看，知道當殷代時候，我們民族所活動的區域，不過山東、河南、安徽北部以及河北、山西之南部。殷代可說是中國民族已走上氏族社會的時代，可說是中國文明社會的初期，由此可知中國的古代文化完全是在黃河下游一帶的自然環境中形成。黃河下游的自然環境大概有以下幾種特點：第一、位置都在北緯三十度左右，氣候溫和，生活適宜。第二、地勢較高，如有水患，可以避溼就燥，水患既平，仍可復其故居。第三、黃土地質適宜耕種，所以游牧民族容易發展成農業社會。第四、土質黏密，便於築室定居，故現在黃河流域一帶的人民猶有土洞充居之俗。中國民族在古代所活動的區域既有這樣優越的自然條件，於是中國民族的古代文化能比當時其他民族的文化優越。

第二、是社會環境的優越。一個民族的文化固然不能離開自然條件，但是祇有自然的條件絕不能產生文化，必須人類在自然條件之上加以勞動力，然後可以產生一切。平原的地方不能自己產生平原的文化，高原的地方亦不能自己產生高原的文化，乃至如熱帶、寒帶、大陸、海島的各種地方亦皆不能自己產生各種文化；必須生在這些地方的人類為了生活實行社會生產，造成某種社

會關係的時候，然後纔能有文化的發生；即人類必須在經濟基礎上從事生產勞動時，然後能有文化產生人類的生產勞動須賴工具，於是生產工具之進步即人類生產之進步，亦即社會文化之進步。中國民族當商代時候早已入於新石器時代，至殷代後半期，銅器已經發明，西周時代可說完全是銅器時代，及至東周則已入於鐵器時代，因爲工具發達的緣故，於是中國民族遠在西周之初即已走上農業社會的階段；反視當日所謂夷、戎、蠻、狄等民族，則甚有自秦、漢以後猶未有脫離游牧生活者因此以社會的條件而言，中國民族因比其他民族進步的多，落後的民族當然要羨慕取法先進民族的生活，於是中國文化便得以同化其他異族矣。

中國民族在古代時候，既有適宜的自然條件，又有進步的社會條件，於是到西周時代社會的組織已進於封建的階段，而民族文化亦成爲封建的形態封建文化在今日看來固爲落後無用的文化，但是在古代的時候，其他民族的生活還是在部落社會時代，而中國民族已造成封建制度，創立封建文化，則在民族鬬爭的過程中，中國民族之得佔優勢，此固事有必至理有固然者。

第三節　過去中國民族與異族鬬爭的結果

在古代時候，所謂中國民族是僅就黃河流域下游的一部分民族而言，所以亦可說是中原民族。這一部分民族在古代稱爲『華』或『諸夏』。其他異族則以夷、戎、蠻、狄等名稱之。中原民族與所謂夷、戎、蠻、狄鬬爭的結果，到漢朝時候中原民族已經是領域擴大勢力強盛，於是因漢朝的威名而始有漢族之稱，至今日則普通把古代的中原民族與今日內地的人民都名爲漢族，而中國民族一名則成爲漢、滿、蒙、回、藏五族總名。『名無固宜，約定俗成之謂宜』，我們在此不必再用考據的工夫來正名，亦惟就約定俗成之名應用而已。

一部中國民族史即中國民族與異族的鬬爭史，遠古之無稽傳說不必言，後世之不關大局者不必述，僅就其重要可信者而言，自古至今中國民族與異族的鬬爭至少有以下幾次：

第一次是秦、漢以前中國民族與其他原始民族的鬬爭；

第二次是漢代中國民族與西北民族的鬬爭；

第三次是兩晉六朝中國民族與五胡民族的鬬爭；

第四次是唐代中國民族與北方邊外各民族的鬬爭；

第五次是宋代中國民族與東北民族的鬬爭；

第六次是南宋以後中國民族與蒙古民族的鬬爭；

第七次是明代晚年中國民族與滿洲民族的鬬爭；

第八次則爲近代中國民族與帝國主義民族的鬬爭。

以上所列，除過近代中國民族與帝國主義民族之鬬爭不能與以前七次的民族鬬爭相提並論外，凡近代以前中國民族與其他異族的鬬爭都可拿同一的眼光來看。因爲在這七次民族的大鬬爭中，中國民族雖然在武力上有受挫折或甚至全體被異族統制；但爲時不久，所謂異族無不被中國民族的文化同化。所以每一次民族鬬爭的結果，中國民族的領域必擴大一塊新的地盤，中國民族的成分必增加一批新的份子，此卽中國文化所表現的力量，此卽中國文化所獲得之成績。

復次以上所舉八次的民族鬬爭皆爲民族的直接鬬爭，除此以外，又有一次不是民族的直接

鬬爭而僅爲文化上的鬬爭者，則爲中國民族文化與印度民族文化的鬬爭。我們講到中國民族鬬爭史，當然不能不講這一次文化上的大鬬爭，但是這一次的文化鬬爭，與各次的民族鬬爭，在陣線策略與結果上均不相同，所以我們以後亦當特別有所論列，而在此節則僅說明過去七次中國民族與異族直接鬬爭的情形而已。

中國社會自周代而進步，中國文化自周代而發達，中國民族與異族的關係自周代而密切，因此中國民族與各異族的鬬爭亦自周代而日趨激烈。從周代的歷史來看：當時黃河流域的中部及下游一帶固爲漢族所據，但中國幅員廣大，種族複雜，除漢族以外，卽僅就當時的黃河、長江、珠江三大流域而言，猶有許多原始民族各據一地，同時並存。許多民族的詳細名稱，雖不可考，然在今日據信史所見者，至少有以下幾種：夷、荊、吳、越、閩、巴、蜀、百粵。古代種族界限甚嚴，彼此不同的種族沒有接觸，卽老死不相往來，一有接觸則勢必發生衝突鬬爭，所以周代中國民族的重要問題卽爲對付異族的問題。周初定國，大封子弟功臣，其用意所在，大半是爲對付異族。因此太公至齊，萊夷爭國；伯禽初封，淮夷、徐夷並反；召公雖封於燕，而至春秋時代，燕國已久不修召公之法；穆王經營西北，其目的

亦還是爲的對付異族。總之，異族複雜擾亂，中國民族想法對付，此爲當時的一大問題。

當時中國民族對付異族的方法如何？從古書所見大概有兩個策略，一爲『擾』的策略，一爲『攘』的策略，前者是同化政策後者即征服手段。詩經說：『戎狄是膺，荊舒是懲』，此即征服異族之手段；孟子說：『周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧』，此即同化異族之策略。兩種策略雙管齊下，異族雖極猖獗，自亦無如之何，所以到了春秋時代，所謂霸主，仍是運用這兩種策略；霸主要尊周攘夷，於是要先兼幷附近異族，集合各國諸侯，以求內部的統一，內部統一然後可以制服強大的異族運用軟硬兩種策略，經過七八百年的長期鬬爭，到了戰國之末，中國內地的各原始民族即差不多已經都被漢族同化。這種成功當然不是偶然來的，而是由於中國文化的力量，所謂同化亦絕不是用勉強的手段造成，而是自然應有的結果。因爲無論任何民族的歷史都是向前進展的，都是循着同一的路向發展的，所以一個先進的民族與一個落後的民族接觸，必然是落後的民族被先進的民族同化。漢族在周代已經是進爲封建的社會，而其他異族則或仍停留在民族時代，或預備向封建時代走而猶未能正式走上，所以他們一與漢族接觸，無論是侵略漢族或依附漢族，都要取法漢族，因

之秦、楚要想爭霸中原，就都先引用中原人材，採用中原文化，蓋不如此不足以與中原民族抗衡，然如此則不知不覺被漢族同化矣。

秦代統一中國，盡力發展交通，於是整個漢族的文化益見融洽。漢朝興起，一方面開闢嶺南、交趾，一方面經營朝鮮、遼寧，同化政策較前更勝，於是到此時整個漢族便統一黃河、長江、珠江三大流域，而奠定了中國民族的永遠基礎。但是自戰國以後，北方有一龐大的異族崛起就是匈奴。匈奴強悍成性，勇於戰爭，自彼崛起，中國民族即時時受其侵略，於是中國民族自不得不集中力量來與彼鬬爭，秦築萬里長城以防禦，漢用和親政策以敷衍，終未能稍制其猖獗之態。到漢武帝時，實覺忍無可忍，乃派人交通西域，聯絡烏孫，夾攻匈奴，從此匈奴始衰，然猶未能完全制服，因之後來王莽失政，中國內亂，匈奴之患又起。東漢以後匈奴內亂，分爲南北兩部，南匈奴受漢懷柔，逐漸移居內地，雖然有一小部分被漢人同化，但從此深入內地，隱然又形成一派勢力。漢代祇向東南方面發展，而忽略西北的守禦，於是除匈奴以外當時入居內地之異族，又有羯、鮮、卑、氐、羌等部。因此到了晉代便有五胡之亂發生。當時各異族建國稱帝，紛紜擾攘，大江以北，盡非中國民族所有，由五胡十六國而南北

朝，中間經過二百八十餘年，各種民族紛亂鬬爭情形，直可使人頭暈目眩。但是紛亂的結果仍舊漢族同一，（附）鬬爭的最後，各異族終被漢族同化。關於此事我們祇要一看拓跋魏統一北方之後，孝文帝倡用中國文字，禁止胡人胡服胡語，改用中國姓氏，延聘中國人材，仿行中國制度，便可知其一斑。所以在這一次民族大混合期中，中國雖受挫一時，而終能得到最後勝利者仍是文化之力。因所謂五胡無論如何強悍，而要從事社會生活，則不能不採用漢人之文物制度；一經採用漢人之文物制度，則其所恃以侵略中國民族的野蠻根性亦便隨之消失矣。

中國民族與異族的鬬爭史眞是一波甫平，一波又起。南北朝之後，漢族統一中原，似乎可以平息，不意邊外又有異族興起。所以到了唐代，中國民族鬬爭的對象，又成爲契丹、突厥、回紇、吐蕃諸族。唐代對付異族的手段當然比漢、晉兩代高明，所以當時異族雖然不斷的向內地侵擾，而終被各個擊破，不得大施猖獗。但是唐代所以能征服異族，威名遠播者，亦絕不是祇憑武力，還是得力於文化的同化之力居多。所以我們翻開唐書來看，則可見諸夷蕃將傳中有東西突厥人、鐵勒人、高麗人、百濟人、靺鞨人、于闐人、疏勒人、契丹人、土蕃人，當時各異族的人士幾乎無不有之；此外名將、名臣，乃至逆

臣、叛臣皆有異族人士。見於史傳者已是不少，則未見於史傳者當然更多。而這些人士則皆爲受中國文化同化者。因此可知唐代之能征服異族，威名遠震者，不僅是憑「撫」的政策而且是由於「兼」的方法，「撫」則用武力，而「兼」則需文化也。

唐代專顧西北而忽略東北，於是使東北民族漸大，五代以後，東北便有渤海、契丹（遼）、女眞（金）等族強大。至宋時渤海、契丹次第爲女眞所滅，而女眞的勢力則更強大。於是爲時不久，中國淮水以北即盡爲金人所有，南宋、北金形成對立局面。金既深入內地，起初中國民族固然受其騷擾，但後來則女眞族仍爲中國民族所同化。所以當時中國的孟子、論語、孝經等書都有女眞文譯本，而金家的學士大夫差不多都通曉漢文。雖然金世宗恐怕他們的民族漢化之後，失掉本來的民族性，曾經竭力禁止，但是事實上。他們屯田中國的六百餘萬人民到後來差不多都被漢族同化。這樣一來，固然他們民族的文化程度從此提高，但是他們民族的強悍性質亦完全消失，於是以前可以併渤海，滅契丹，侵略中國，到後來則不能抵敵蒙古民族。所以宋代中國民族與東北民族的鬬爭，雖然受東北民族的蹂躪不少，而最後則東北民族仍爲漢族所同化。

正當南宋北金對立之時，北方蒙古民族崛起，性情之強悍，人民之好戰，幾爲歷史上任何民族所不及。蒙古民族強盛之後，先滅金，後滅南宋，用兵中原，不過四十餘年，中國民族便全體處於其統制之下。此爲中國民族之第一次完全被異族統制；亦可說是在中國民族鬬爭史上中國民族第一次的完全失敗。但是中國民族雖然被蒙古民族統制，而自殷、周以來所形成的民族文化則絕沒有因異族之統制而消滅。因有民族文化於是發生民族思想，因有民族思想之蘊釀，於是蒙古民族入主中國不及百年而大好江山又爲我們的民族所光復。蓋野蠻民族，攻城略地固其所優，而治國安民則絕非其長，以蒙古民族的那樣強悍，元代武略的那樣卓絕，而統治中國不能長及百年，則可知文化對於民族生存上之作用是如何偉大了。

元室覆亡，明代興起，中國民族又入於獨立統一之境。但是與異族的鬬爭則又有新的問題發生。明代因爲海上的交通發達，已經與西洋發生關係，所以說到明代的民族關係範圍比前已廣，但是最使人注意的還是中國民族與滿洲民族的鬬爭。

明代自中葉以後，外無邊患內無大擾，安享一百餘年，及自晚年，滿洲民族纔從東北興起。從此

邊外多事，中國積弱，於是不數十年明室乃亡。自此以後中國便被滿洲民族統制，此爲中國民族的第二次完全被異族統制。滿淸統制中國之後，一方面鑑於前此各異族侵入中原以後之漢化失敗，於是竭力阻止他們民族的漢化；一方面又鑑於以前異族因無文化不能消滅漢人種族思想，乃盡量利用漢族文化作爲統制的工具。於是徵辟名儒，提倡宋學，開設博學鴻詞科，編纂四庫全書，竭盡心思，務欲麻醉漢人的種族思想，以期長治久安萬世而無變。不意事實適如其反，漢人的種族思想不惟沒有因此消滅，而他們的滿洲民族反而盡被漢族同化，於是雖然勉強維持了二百六十餘年，到了公曆一千九百一十一年，滿淸的統制終被漢族推翻；而滿洲民族亦因常久同化的結果，完全與漢族的生活一樣了。從此以後民國成立，五族共和，在以前所謂中國民族是專指漢族而言，至此則成爲包括漢、蒙、滿、回、藏五族的一個共同代表名詞了。中國民族的奮鬬至此算是得到一個空前未有的成果了，如今雖然滿族處於危難之中，蒙、回、藏三族亦皆被他人時時煽惑或利用，但是吾人若能一回念過去我們民族混合之艱難與締造之辛苦，則我們無論如何，應當戰勝一時的困難，防備外人的挑撥以復興我們過去之光榮，創造未來之光明。我們的民族結合，好像是梁山泊的弟兄，

是打出來的，並不是泛泛然形成的，所以我們在此民族衰弱之時，更應該把這過去的精神一同拿出來對付外侮。

以上所述中國民族與異族的鬭爭歷史，我們可以看出以前與中國民族作對手的一切異族，其文化程度都比中國落後。中國民族的文化，固然自周代一直至清代都未能超越封建的階段，但是與中國民族作對手的異族則自古代的夷、蠻、戎、狄以至明末的滿族，都連封建的文化亦沒有自己形成，中國民族的文化先進，其他異族的文化都是落後，而先進落後的差異程度，又不甚遠，因此無論任何異族一與中國民族接觸，即被中國民族同化。蓋任何民族的歷史既都是向同一的路途前進，則走過一個階段之後，必然要繼續走上其他的一個階段，走過氏族時代，必然要繼續走上封建時代。所謂落後的異族即使不與中國民族接觸，遲早亦都要自動的向前發展：今一旦與中國民族接觸，好像是得了一種提攜的力量，不過使其預先得見其『將來的肖像』，促其早日實現而已。所以諸民族之混合，從中國民族方面來說，是中國民族同化其他異族，從其他異族方面來言，則是落後民族趕上先進民族。因為人類的經濟基礎如果相同，文化的形態固可以相同。

第四節　中印文化鬬爭期中中國文化所表現的力量

在中國民族與文化落後的異族互相鬬爭期中，有一種足與中國民族文化程度相等的異族文化輸入，即是印度的佛教文化。中國文化與印度文化接觸之後，當然亦起了一番鬬爭，但是僅爲思想上的鬬爭，並沒有政治、經濟、軍事上的鬬爭。而在這一場鬬爭上，中國民族的文化亦甚表現其力量。原來佛教是在印度婆羅門專制時代產生，當時印度的王國很多，人民的身分等級亦甚複雜，若以社會史的眼光來看，當時印度的社會當然已是封建的時代，佛教的文化當然亦是一種封建社會的文化。佛教之輸入中國，始於東漢，佛教之盛行於中國則在兩晉六朝。中國的社會自周初走上封建的階段，秦、漢以後雖然在表面上稍有變易，而社會的經濟基礎卻並沒有超過封建的生產方法。所以當印度佛教輸入中國的時候，中國的儒家文化雖然已經形成一尊，而中國的人民對於佛教仍表歡迎。從兩種文化的態度來比較，雖然兩家的態度根本有所不同，但是在起初中國人接受佛教的時候，並沒有感覺到此點。這是什麼原故？即因爲印度佛教文化與中國儒家文化的社會

背景相同，質言之，即同是由封建的社會基礎上形成的文化。

但是產生印度佛教文化與中國儒家思想的社會條件雖然相同，而因爲兩家的自然條件不同，兩家所着重的問題，解決問題的方法以及處理生活的態度究不能不有所分別。因之雖然都是以『權威意識』爲中心的封建文化，但是印度佛教注重的問題是生、老、病、死，中國儒家注重的問題是修、齊、治、平，印度佛教的人生態度是出世的，中國儒教的人生態度則是入世的。所以因社會條件之相同固然使印度文化之輸入通行無阻，而因自然條件之相異，到了後來中、印兩種文化終於發生衝突鬭爭。蓋人類社會未至完全大同之境，民族生活之彼此不同固爲不可否認的事實，而民族生活之所以彼此不同者則因自然力量所造成。

印度佛教文化的人生態度既與中國民族的生活不適合，於是到了隋、唐以後，中國民族便與佛教文化明白宣戰了。起初如韓愈等人之攻擊佛家是拿很樸素的中國儒家思想作工具，憤恨之極，於是不惜用粗暴的口氣大聲呼喊說：『人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之』。（原道）這種粗暴的意氣攻擊，雖然引動人對於佛家的反感，但是對於儒家的思想沒有新的發揮，究不足

以打破人們對於佛教的迷戀，引動人們對於中國文化的嚮慕。於是到了宋代，許多學者便改變方法來對付，他們融化佛家文化，發揮儒家思想，創成一種新的儒家哲學，即所謂理學。理學之爲物，有條理，有系統，精深博大，我們從表面上看來確是參有許多佛家思想的成分，實則根本與佛家思想相反。佛家思想是以出世爲主，而宋儒的理學則是要講求入世。所以宋儒之學固然是受佛家影響不少，但是他們所受的影響是一種反動，而絕不是正面的承受。

自宋儒的理學產生，中國的儒家思想有了一種新的發展，中國的民族文化佈成一個新的陣營。中國民族對付印度文化的戰鬪力亦便有了一般『至剛至大』的生氣，於是佛家文化在中國的發展，從此受了一大打擊，而中國民族亦終未至被佛家思想的影響改變了本來的人生態度。此即中國文化與印度文化鬪爭的結果，亦即中國文化在此次文化鬪爭中所表現的力量。

第五節　我們今日應如何運用文化的力量復興民族

在過去，中國民族與文化落後的異族鬪爭，結果所謂異族一個一個都被中國民族的文化同

化了；即中國文化與印度文化鬬爭的結果，印度文化亦終未能夠變更中國民族的人生態度，反而使中國文化有了一種新的發展，由此我們可以知道在過去中國民族的鬬爭史上，中國文化所表現的力量是如何的偉大了。但是到了現代，中國民族與世界列強接觸之後，這種光榮的事實則毫無所見，這是甚麼道理？

原來所謂文化的力量，並不是說某一民族的文化永遠有力量，絕對有力量，而某一民族的文化則永遠無力量，絕對無力量；所謂文化的力量都是有時間性的，相對的。換一句話說，來，即在民族鬬爭中要看民族文化的力量須就兩方文化的先進與落後這一點上比較來看。民族文化與封建文化相比，當然封建文化有力；封建文化與資本主義文化相比，則資本主義文化有力。因為文化的先進與落後，是隨社會發展的階段來決定。封建社會是脫破氏族社會而來，所以封建文化可以壓倒民族文化；資本主義社會是摧壞封建社會而生，所以資本主義文化可以戰勝封建文化。知此，則可知道為甚麼在過去民族鬬爭史上中國文化可以表現力量，而在近代與世界列強接觸之後，中國民族反有被人同化之虞。

無疑地近代世界上的列強都是資本主義的國家，而中國的民族資本則至今還沒有發展起來，萬里長城敵不住人家的槍礮炸彈，手工製造趕不上人家的機器生產；人家是資本集中，而我們則小本經營，人家研究科學而我們則崇尚玄理，總之人家前進而我們落後，所以自從帝國主義的勢力衝破我們的銅牆鐵壁之後，未及百年，而中國舊有的一切已經是盡被破壞，國家民族已經是形成一種次殖民地的景象，回顧過去中國民族史上的光榮成績，能不使人發生今昔之感嗎？而近來有一部分人士猶妄自尊大，以為中國民族有數千年的文化、絕不至於亡國，豈知猶太亦本有文化，而今國家何在？印度亦早有文化，而今民族如何？由此可知中國民族雖有數千年的文化，若不急圖長進，而惟抱殘守缺，沾沾自喜，將來結果，亦不過與印度、猶太同樣成為帝國主義之下的一個古文明國而已？

所以我們不欲民族復興則已，如欲復興民族，當然還得運用文化的力量，要運用文化的力量，則我們第一步必須把世界上的先進文化『迎頭趕上去』。

（此文曾在中山文化教育館季刊二十三年冬季號發表，原名民族鬬爭史中中國文化之考察）

第七章　從中國文化史上所見的中國民族性

第一節　甚麼是民族性

現在有些人談到民族問題時，常常提出『民族性』一個名詞。究竟甚麼是民族性？我們拿科學的解釋給他一個定義：民族性就是一個民族生活的根本態度。

民族之形成，根本原因是由於自然的條件，卽所謂地理的環境。自然環境不同，於是民族性亦不同：大陸上的民族性是一樣，島國上的民族性又是一樣；熱帶的民族性與寒帶的民族性不同，平原的民族性與高原的民族性不同；總之，因爲自然環境之不同，人類的生活資料獲取生活資料的技術，以及經營生活的方式卽不相同，久之便形成各種不同的人生態度，於是便有各種不同的民族性表現。

本來人類的歷史是循着同一的路向前進，無論任何民族都是由經濟上的必然階段而發展，所以維柯(Vico)說：『一切民族不問他們的人種根源和地理環境是什麼，都是由同一的道路前進，於是任何民族的歷史，都是其他一個已經發展到高度的民族的歷史之重演』。但是我們知道人類因爲地理環境之限制，至少對於人類歷史之演進不免有快慢難易的差別，於是人類雖然在經濟上是向着同一的道路前進，但是各民族努力前進的態度，彼此之間總不免互相差異。由此，我們可知所謂民族性之不同，與人類共同所走的歷史路向，並不是絕對對立的；正因爲人類要向共同的歷史路向前進，於是不得不就自己的環境，本自己的態度努力前進。這就如個人與個人各就其個性而努力前進一樣。每一個人因爲他的生活環境，形成自己的個性，於是要努力向上，勢必就自己的個性所近加以努力然後可，若不顧自己的個性舍己而從人，不惟不能有成，即勉強能夠成功，亦必事倍而功半。

人類不是祇受自然環境的影響，同時還可影響自然環境，所以由自然環境而形成的民族，不是永久的現象，而是在人類未至大同世界以前的一種臨時現象，如果人類社會的進化，走上同一

的階段，而將自然環境之差異，亦用科學的方法使成爲一律，則人類當無民族的分別，而民族性亦就可以沒有彼此間的差異。由此可知，所謂民族性並不是一成不變的，亦是隨社會之變化而變化的。

第二節　從中國古代史上所見的中國民族性

我們既知道民族性是隨社會之變化而變化的，所以我們要認識中國民族性亦必須從史的發展上來認識然後可。

中國的信史，現在暫從商朝講起，商朝以前，因無確實可靠的材料，祇可闕疑，所以商朝的歷史，在今日看來即假定爲中國文化開始發展之期。但在此中國文化開始之期，中國民族便是處在一種內憂外患的境遇中。

據今安陽發掘出來的古物，知道當商代時候，我們民族所活動的區域，不過是山東、河南、安徽北部，以及河北、山西之南部而已。這些地方，雖然是適宜於農業生產的區域，但是商朝的民族對於

農業還沒有作爲主要的生產，所以當時人民獲取生活資料的問題是極其艱難困苦。

不幸當時又有西方、北方的許多野蠻民族，他們爲了生活所迫，時時想侵略中原，爲他們的民族找出路，因此，當時我們的民族除了每日千辛萬苦找求自己的生活資料以外，還要時時防備各野蠻民族之侵擾。於是到了商朝末年，西方的民族侵入中原，在政治上取商朝而代之，便成周朝。從此以後上層的政權完全是操在新來的民族周人之手，至於原有的商民族，則完全成爲下層的羣衆。

周民族入主中原之後，他們用他們當日的剛毅精神，實行農業的生產方法，勵精圖治，從事各方面的建設，對於文化事業，尤有很大的發展，所以雖是本爲殷人的孔子亦嘆服說：『周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周』。

周朝的人民，雖然在政治文化的建設上努力出不少成績，但是對以前我們民族所感受的兩種困難，仍是無法解除。第一困難便是夷狄之患，第二困難便是生活資料的貧乏。關於第一個困難，我們從孟子所說『周公兼夷狄』，及孔子尊周攘夷之主張便可證明。孟子雖然說『周公兼夷狄，

驅猛獸而百姓寧」，實則夷狄之患，終周之世，並沒有除盡。不然孔子亦不必再以尊周攘夷爲其終身職責矣。至於第二點困難，則因人口增多，戰爭時起，凶年饑饉，常常有之，於是一般小民終歲勤勞，反而仰不足事，俯不足畜，人民生活之困難亦可知矣。所以孔子言政，首曰足食，孟子論國，最重農事，亦人民生活困難之下自然發生之思想也。

中國的民族在殷、周之時，既是在內憂外患之中掙扎求生，於是在當時所表現的民族性頗有「剛大」的精神。蓋非剛強不足以戰勝各種困難，非宏大亦不能展開自己的出路。所以我們的民族，對於當時的夷、戎、蠻、狄，不祇是要「攘」而且還要「兼」。因此，各野蠻民族能够漸漸爲我們民族同化，而中國的版圖亦能日漸廣大。由此可說，「剛」與「大」之精神實爲中國民族性之本質。

第三節　孔子思想中所表現的兩種民族精神——剛與大

無論何種思想，都是社會進化過程中的時代產物，孔、孟所處的時代是封建時代，所以孔、孟思想便是封建思想的代表。但是一種思想除過他的時代性以外，還有其地理性，因爲人類雖然是生

沿於社會環境中，同時亦是生活於自然的環境中，社會環境固可作用於人類的思想，就是自然環境對於人類思想上的作用亦有很大的力量。所以中國的封建思想，與西洋的封建思想雖然在意識形態上大體相同，但是表現出來的方式總不免有所不同。意識形態相同者，即因社會的經濟基礎相同；表現出來的方式不同者，即因自然環境之不同。

當春秋、戰國時代，我們民族的困難，仍是夷狄的侵擾與生活資料的貧乏。夷狄之患這是與以前相同的，至於生活資料的貧乏，則到了此時並不是由於自然的資源缺乏，而是因爲諸侯割據，時常戰爭，使人民不得安於生產的緣故。孔子眼見這種情形，於是以尊周室攘夷狄爲其終身職責，而所謂『大』與『剛』的兩種精神便由此形成了。所以孔子嘗感慨着說：『大哉堯之爲君也！惟天惟大，惟堯則之』。又說：『吾未見剛者』！可見他對於『大』與『剛』的精神是如何的重視了。蓋當時諸侯都是利慾薰心，互相仇視，爭城爭地，干戈不息，而對於周室之尊嚴，完全不顧，即對於夷狄之侵擾，亦毫無防範，這好像中國今日的封建軍閥一樣。孔子處到這樣的情形之下，要想把中國內部統一，協力防禦夷狄，所以提倡『大』與『剛』的精神。因爲能有『大』的精神然後可以同化

異己包容異己；能有「剛」的精神，然後可以克去私慾，抵禦外侮。所謂「仁」之一字，即包括「大」與「剛」兩種精神之總名也。

到了孟子時代，中國民族問題與孔子時代大體相同，而困難情形則比前更甚，所以孟子解決當時問題的方法大體是依照孔子的辦法，而對於「大」與「剛」的兩種精神，則更有所體會，更加發揮光大。因此他解釋浩然之氣說：「其爲氣也至大至剛」。這種見解絕不是孟子獨創，完全是由孔子的思想中體會得來。這種思想，亦絕不是孔、孟一二人的個人思想，而是當春秋、戰國時代中國民族應付環境自然應有的精神，即可說是當時的民族性。

第四節　老墨思想與中國民族性

中國先秦時代的學術思想，不祇孔家一派，老子與墨子的思想亦有很大的勢力，所以我們再從老、墨兩家的思想上來看中國的民族性。

老子與墨子的思想，其時代背境大體與孔、孟相同，亦爲封建時代的思想，於是老、墨兩家的意

識形態亦爲封建社會的意識形態。老、墨所處的時代既與孔、孟相同，其所感覺的問題當然亦是一樣；但是老子、墨子都沒有把當時的民族精神體會周到，所以他們思想中不能把中國的民族性完全代表出來。

大概說來，老子思想偏重於『大』的一方面發揮，而墨子的思想偏重於『剛』的一方面發展。『大』與『剛』固皆爲當時中國民族解決困難所需要的兩種精神，但須二者並行然後可，偏重其一則不免發生毛病。我們看老子書中說：『生而不有，爲而不恃，長而不宰』。又說：『聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不恃，生而不有，爲而不恃，功成而弗居』。這是何等寬宏大量的態度！但是他對於剛之一道則絕對看不起，所以說：『柔弱勝剛強』。又說：『天下之至柔，馳騁天下之至堅』。又說：『天下莫柔弱於水，而攻堅者莫之能勝，其無以易之，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行』。『故堅強者死之徒，柔弱者生之徒』。這種主柔抑剛的思想便是老子的特色，亦便是老子與孔子極不相同之處。

『大』的精神固爲我們民族在競爭生存中所有的特長，『剛』的精神尤爲我們民族與困

難環境相搏鬭的武器，老子祇注重『大』的精神而不注重『剛』的精神。所以後世凡以老子之道治天下者，對自己內部固可以作到省刑罰，薄稅斂，無爲而治的境地，但是外侮一來，則惟有退避三舍，任其蹂躪。於是所謂『無爲而治』，落得一個無爲而亂。這種事實，我們祇要讀一下魏、晉時代的歷史便可明白。

至於墨子的思想，適與老子之道相反，所以墨子的思想是偏重於『剛』的方面而缺乏『大』的精神。我們看墨子主張『薄葬』、『節用』『非樂』『非命』都可說是一種剛強精神的表現。後來『別墨』一派專從自然哲理一方面發揮，是想要對自然有所征服，好像西洋近代的唯物論者，這仍是由剛的精神而來。但是祇從『剛』的一方面發展而忽略了『大』的一方面，於是不自知流於狹隘之途。——固然墨子主張『兼愛』似乎亦是一種『大』的態度，但是要使人『視人之父如己之父，視人之兄如己之兄』，這種勉強而行的精神，與其說是『大』的表現，勿寧說是剛的表現。因爲墨子的思想是『剛』有餘而『大』不足，所以莊子論到墨子便說：『其道大觳，使人憂，使人悲，其道難爲也』。

老、墨的思想對於中國民族所必須的有兩種精神，既各得其一而未能完全表現出來，所以老、墨的學說終不及孔、孟的學說在中國文化上的影響之大。由此可知一種文化要在一個民族中發生影響，除掉這種文化與人民的經濟生活適應外，更須於民族性相適合，所謂民族性即一民族應付其特殊環境的特別精神。

第五節　中印文化接觸後的中國民族性表現

在印度文化沒有輸入中國之前，中國民族所視爲異族者，就是些夷、戎、蠻、狄。這些民族的文化程度都很粗野，所以中國民族對付這些野蠻民族的辦法亦祇有『攘』之『兼』之而已，結果竟然用這種方法，兼併了許多異族，而且漸漸地把他們都同化了。到了漢朝以後，印度文化輸入，這纔是中國與異族的高深文化之第一次接觸。

印度的佛學，在世界古代文化史上說來，確是一種精深博大的思想。這種文化輸入中國，並不憑恃鐵騎健兒之武力，亦沒有爭城奪地的野心，祇憑幾卷經典，幾個和尚，便使中國思想上起了很

大的變化。但是一種民族文化究不能超越其自然環境之限制，施之各國而皆準。所以佛家的出世思想，雖然就其本身來說，是一種精深博大的哲理，但中國人要拿來解決國計民生，則有所不合。我們民族見了這種外來文化，一方面愛好其哲理之精深，一方面又覺着它否定現實，無補於國計民生，於是魏、晉以後，中國民族應付這種外來文化，乃大顯其身手矣。

中國民族應付印度文化的態度，大概可分為三個時期：

第一期是自印度文化輸入至隋、唐以前這一個長時期。在這一個時期中，我們民族對於印度文化取一種完全接受的態度；任何經典，任何大師，祇要來到中國，中國人總是一心皈依，甚至如梁武帝等人因信仰佛教而把國家社會之事亦忽略了，這可見中國民族對於異族文化之寬宏大量矣！因為中國本是有文化的國家，與根本無文化的民族不同，以本有文化之民族，而對於外來文化能如此虛心承受，這真是偉大的表現！但是這樣對於外來文化之生吞活剝，完全承受，究非所宜，所以不久便入第二時期了。

第二期是隋、唐時代。在這一時期中，佛學輸入中國已有一個很長的時候，中國民族精神上已

受了很大的影響，好像一個人已經把一件東西吃到肚中了。但是這件外國食品吃到中國人肚子裏，有些人覺着肚子不舒服，有些人甚至因此喪掉性命（如梁武帝等人），於是有一部分人便對於這件外國食品發生懷疑，甚且加以反對的表示了。韓愈對於佛學要『人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之』。就是要把這件外國食品完全禁絕，免得把人們的肚子都因此吃壞而喪掉性命，

但是這件外國食品來到中國已有長久的年月，有許多人已經是嗜之成癖，因此，雖然有一部分人竭力反對，卻仍有一部人熱烈擁護，於是當時對於佛學便形成兩個對壘的形勢，由對壘而生論爭，由論爭而使人民對於佛學更加明瞭，所以這時雖然有些人竭力攻擊佛學，但佛學並沒有因被攻擊而消滅，反之倒使人對於佛學之價值因此而得估定，於是這一個時期直可說是中國民族對於佛學的批判時期。經過這一度批判，於是中國民族對於印度文化的態度又轉一個方向而入於第三時期了。

第三時期是宋、明的時候。印度文化輸入中國，到了宋朝以後，中國人對於它的態度，既不是如

隋唐以前人之生存活劑，亦不是如唐朝韓愈一班人之完全反對；而是另取一種熔化的態度。他們對於印度文化竭力研究而攝取其精華，返回來又拿孔、孟的思想把它熔化了，而重新組成一種系統的思想。所以從來不大引人注意的大學、中庸兩篇東西，到了宋朝便成爲學問思想的根本材料了，正因爲這兩篇古書既可以熔化佛學而又可以與佛學互相抗衡。宋、明人士本着這種態度來應付印度文化，於是在中國文化史上便產生所謂『理學』一派的學問。

宋、明理學諸子，無論程、朱，無論陸、王，都是窮究佛學多年，然後折返孔、孟門下，從而發揮中國固有文化，批判佛家思想。所謂宋、明諸子對於印度文化的態度，是一方面吸取其思想內容，一方面又反對其人生態度，比韓愈『人其人，火其書，廬其居』的辦法便高明的多了。理學的末流，違背人情，執着容理，固然對於國計民生不免有所遺誤，但是在它本身，能把外來的文化，吸收熔化，從而闡明治國平天下之大道，發揚進取操守的氣節，固仍爲中國民族至大至剛的精神之表現。因爲中國民族有這樣的精神，所以元朝、清朝雖皆爲異族入主中原，而終爲中國民族所同化。惟其至大故能包容異己；惟其至剛故能包容異己而終不至於舍己從人，此卽我們民族過去爭求生存之特殊精神。

第六節　近代中華民族性的表現

我們從過去中國民族應付環境的事實來看，中國民族確有其特殊的精神。但是這種民族精神到了近代便有點喪失了。

中國到了近代，民族的困難比以前更甚，外有帝國主義的侵略，內有封建殘餘的擾亂，內憂外患，國幾不國。吾人要復興中國民族，正宜本「至大至剛」的精神以與環境搏鬬，但是在事實上所表現的民族精神正與此相反。對於帝國主義之侵略，我們本應用剛強的態度來抵抗，然而自從鴉片之戰以至最近的國土喪失，我們完全沒有剛的精神表現。對於自己內部，我們應當用偉大的態度來和衷共濟，但是在事實上所表現的，完全是互相猜忌，彼此傾軋。由此，我們可說是近代的中國民族，對外是大而不剛，對內則剛而不大。大而不剛即是弱，剛而不大即是愎，弱與愎，即使中國民族在世界上無立脚之地矣。

中國民族精神之所以衰落者，這絕不是中國人自甘墮落，而是由於客觀的經濟情形自然形

成的。因爲中國的經濟到了近代，一方面自給自足的經濟基礎已經破壞，一方面資本主義的經濟基礎不能成立，中國民族在此時期好像成爲一個破落戶的人家，對於有錢的外人竭力諂媚，對於自己的家人則爲一個錢或一口飯常常爭吵。以本爲光榮之民族而淪至此種境地，吾人誠不勝慚愧之至。

現在我們要作復興民族的運動，當然要把我們民族昔日所有的「至大至剛」的精神復興起來，但是人類的精神是由物質來決定，所以我們要復興中國民族的精神，絕不是僅憑口號的鼓吹可能，必須先把決定民族精神的國民經濟發展起來而後可。

（此章曾在新中華一卷二十四期發表，原名中華民族性的歷史觀）

第八章　中國文化上的南北問題

第一節　問題的現實背景

中國今日的局面，雖然在統一的程度上還沒有走到十分緊密堅固的地步，但在政治經濟以及學術思想上大體總算是結成一個共同的體系，表現出一個共同形態了。不幸的是：中國國民雖然想把這個表面已經統一的國家再從實際上求其更加緊密堅固；而因爲外有帝國主義之洮撥，內有封建殘餘之蠢動，於是有一部分落伍份子與別有企圖的人們在有意識或無意識之間常常表露一種界域觀念與地方思想，如中國文化上的南北問題即由這種原因而來。

由純學者的眼光看來，中國文化上的南北問題本是中國文化史上的一個純學術問題，與中國今日政治經濟上的帝國主義及封建殘餘等事情，根本是風馬牛不相及。是的，中國文化上的南

北問題，確是中國文化史上早有的一個問題；但是到了『車同軌，書同文，行同倫』的今日，仍有些人砰砰於南北之分，則這種意識絕不能說是完全由書本上而來。因為我們從學術思想史上來看，無論任何時代，思想界所提出的學術問題，都是由現實的社會生活暗示而來，所以不祇是哲學上的思潮有黨派性，就是歷史學、考古學、天文學、地理學，乃至一切社會科學及自然科學上的各種問題，都是以人類的現實生活為背景，所謂純客觀的學術問題，惟有書癡子纔會相信。知道這個道理，我們纔可以討論中國文化上的南北問題，亦惟知道了這個道理，我們纔覺着當此國人希望國家真實統一之時，這種問題，更需要作一個科學的解釋。

第二節　過去對於中國文化南北問題的見解

中國文化的南北問題之產生既是由於一定的社會背景，於是我們可以看出近年來砰砰於中國文化上的南北之分者大體不外兩種人：一種是有意分裂中國的外國學者，其他一種人則是未能完全擺脫封建意識的中國學者，而他們所根據的學理則大概都是西洋十八世紀時代的地

理學派之理論

中國文化上的南北問題由來已久，當然不自今日始；不過以前的人分別南北文化之不同，是僅就其現象之不同而言，並未能加以學理的解釋。如孟子上說：『陳良，楚產也，悅周公、仲尼之道，北學於中國，北方之學者，未能或之先也』。學者而有南北之分，亦可以推知當時的南方與北方確有許多差異。此種差異，我們一讀春秋、戰國時代的歷史，自然可以看出。又如中庸上說：『寬柔以教，不報無道，南方之強也；衽金革，死而不厭，北方之強也』。中庸一書當爲戰國以後之物，所以此處所言南北之強的不同，當爲戰國以後南北民性之分別。但此種分別仍爲現象上的分別，而其所以有此分別的原因並未說到。

秦、漢以後，南方民族大體皆與漢族同化，而北方野蠻民族又日見強大。以致西晉以後；初有五胡之亂，繼有南北朝之分，紛紜擾攘將近三百年之久。至此三百年中中國北部完全爲野蠻民族所佔據，而漢族人民與漢族文化則逐漸南移。因此，在這個時候，無論政治、經濟、風俗、習慣，南方與北方確是顯然不同；而人民的感情上亦因此不相融洽，南人罵北人爲『索虜』，北人斥南人爲『島夷』；

陸機譏左思爲「傖夫」，南朝指北朝爲「傖荒」。此固由民族對立與政權分裂之影響而來。

當時旣是民族對立，政權分裂，於是當時學者與後來史家說及當日學說文藝亦常好作南北之分。北史文苑傳言：

「暨永明、天監之際，太和、天保之間，洛陽江左，文雅尤盛，彼此好尚，雅有異同：江左宮商發越，貴於淸綺；河朔詞義貞剛，重乎氣質。氣質則理勝其詞，情綺則文過其意；理深者便於時用，文華者宜於詠歌，此其南北詞人得失之大較也」。（北史卷八十三文苑）

又北史儒林傳言：

「大抵南北所爲，章句好尚，互有不同。江左，周易則王輔嗣，尚書則孔安國，左傳則杜元凱。河洛，左傳則服子愼，尚書周易則鄭康成，詩則並主於毛公，禮則同遵於鄭氏。南人約簡，得其英華；北學深蕪，窮其枝葉。考其終始，要其會歸，其立身成名，殊方同致矣」。（北史卷八十一儒林上）

此種學說文藝上的南北之分，當然還有其社會生活上的原因，但是因爲當時畫淮而治，種族與政治上的對立現象太明，於是宋朝司馬光亦祇有感慨着說：「宋、魏以降，南北分治，各有國史，互

相排黜』。

隋、唐以來，除五代時候數十年的割據局面外，中國因異族之侵略而致南北分裂者惟有南宋：此外或無論漢族自己統制抑無論爲蒙古、滿洲等異族統制，整個中國大概是在一個政權之下。於斯因社會生產與自然條件稍有差異，南方人民的生活與北方人民的生活固然不能說沒有點分別；但是如東晉、南北朝時代之『南北分治』『互相排黜』，則徵之史籍，殊難獲見，然因東晉、南北朝時代之『南北分治』的影響，有許多學者講到文化風尙上仍好以南北來作區別。所以清初顧亭林言：

『江南之士，輕薄奔逸，梁、陳諸帝之遺風也。河北之人，鬬狠劫殺，安史諸凶之餘化也』。（日知錄卷之十三，南北風化之失）。

又說：

『「飽食終日，無所用心，難矣哉」！今日北方之學者是也。「羣居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉」！今日南方之學者是也』。（同上南北學者之病）

顧亭林之所言雖然是僅就當時的幾種不好現象而言；然由此吾人可知其心目中的南方與北方確是有許多不同處。不過顧氏所言南北之分，仍僅指出現象上的不同，而沒有說出其「所以然」的原因。註釋日知錄的黃如成纔加以解釋說：

「疆域旣殊，材質斯異，自非魁壞多圖士俗。秦、晉、燕、魯、吳、越、剽詭，凡有譔述，視彼性情，南北異學，自古然矣」。（同上）

此種解釋卽近世地理學派之見解。到了近代因爲西洋地理學派的學說影響，於是有些研究中國文化的日本學者及中國學者，乃將中國文化的南北問題重新提出而加以系統的解釋，所以在清末時代梁任公講到中國古代思潮說：

「欲知先秦學派之眞相，則南北兩分潮，最當注重者也。凡人羣第一期之進化，必依河流而起，此萬國之所同也。我中國有黃河、揚子江兩大流，其位置性質各殊，故各自有其本來之文明，爲獨立發達之觀，雖屢相調和混合，而其差別自有不可掩者，凡百皆然，而學說思想其一端也。北地苦寒磽瘠，謀生不易，其民族銷磨精神日力，以奔走衣食，維持社會，猶恐不給，無餘裕以馳騖於玄

妙之哲理。故其學術思想，常務實際，切人事，貴力行，重經驗，而修身齊家治國利羣之道術最發達焉。惟然，故重家族，以族長爲政治之本；敬老年，尊先祖，隨而崇古之念重，保守之情深，排外之力強。則古昔稱先王，內其國，外夷狄，重禮文，繫親愛，守法律，畏天命，此北學之精神也。南地則反是，其氣候和，其土地饒，其謀生易，其民族不必惟一身一家之飽暖是憂，故常達觀於世界以外。初而輕世，繼而玩世，繼而厭世。不屑屑於實際，故不重禮法；不拘拘於經驗，故不崇先王。又其發達較遲，中原之人常鄙夷之，謂爲野蠻，故其對於北方學派有吐棄之意，有破壞之心。探玄理，出世界，齊物我，平階級，輕私愛，厭繁文，明自然，順本性，此南學之精神也』。（飲冰室合集文集第三册論中國學術思想變遷之大勢）。

梁氏所言，雖然是要明瞭先秦學派的南北分潮，但是因其根據地理學派的理論而言；『我國有黃河、揚子江兩大流，其位置性質各殊，各自有其本來之文明，爲獨立發達之觀，雖屢相調和混合，而其差別自有不可掩者』，由此必然可以推到結論說中國今日的文化亦有南北分潮，因黃河、揚子江兩大流，至今仍是『位置各殊』也。

梁氏理論遠宗西洋十八世紀時代之地理學派；近則採取日本人之言論日本人自從明治維新以來，深受西洋近代資本主義思想之影響，於是孟德斯鳩、巴克爾等人的地理文化觀，便成為他們研究文化的惟一根據。他們對於中國文化不惟言古代有南北之分，即在今日亦有南北之別，甚且根據今日的地理條件之優劣，而竟主張中國文化在古代即係由南向北發展，這眞有點滑稽了。

如民元以前將觀雲著中國上古舊民族之史影引日人田能村梅士的話說：

「凡一國之文明，必由水之源流而發生者，此一定之理勢也。支那之文明，其不能外此理勢無疑。雖然，謂支那之文明濫觴於黃河者，其於事實，誠不謬；然祇就支那之北部而言之耳，若論支那之全域，則南方文明實濫觴於揚子江，且其文明之發生，亦早於北方。……然則南方文明，其後無所表見何也？曰為北人所征服，而日窮蹙故也。……由來支那國內用武之事，南方人每為北方人所勝。南方之文明雖已發生，而一至以干戈相見，遂不免為北方之強者所敗，是實累代支那歷史之成案，太古民族，或亦不能異此例也」。（癸卯新民叢報）

這種從地理上分別中國文化的南方與北方，雖然他們的目的是僅在解決中國古代文化的

問題，但是影響所及，直至今日陳序經君著中國文化的出路還特別對於南北文化加以研究說：「南方之所以爲文化的策源地，正如北方之爲舊文化策源地，是由地理及各種環境所造成」。

第三節　地理學派文化觀的批判

我們就以上說，中國文化在歷史上有所謂南北之分，似乎不能完全否認；但是若說中國文化上的南北之分是完全由地理條件，則實非科學之論。我們知道所謂文化是人類在一定的經濟基礎上由生產勞動而產生的各種事物。那末決定文化之根本原因是社會生產而不是自然條件。由此我們可以說祇要人類的生產方法相同，則無論任何民族的文化都是相同的，至於因地理條件而影響出來的一點分別，不過是大同中之小異而已。因爲自然環境之力量祇有在古代社會上對於人類有極大作用，社會愈進化，生產方法愈進步，則自然環境之力量漸漸爲社會環境所尅服。因之，中國文化如果眞有所謂南北之分，我們亦不應祇在地理條件上找求其原因，而應從社會生產上探索其區別；反之若中國今日的生產方法全國相同，則中國雖在地理條件上稍有南北分別，文

化的根本形態亦祇有一種。

但是有些想要分裂中國，希望中國永遠不至統一的人們，卻故意隱蔽眞理，曲解文化，而從地理條件上要證明中國永遠難以緊密統一，其居心亦可畏矣！關於此事，我們來看日本經濟博士作田莊一的言論：

「中國北方與南方，在氣候、雨量、地質上，不但有優劣之分，且在洪水侵害與外敵蹂躪的內憂外患上，北方亦比南方受害的機會多。故北方有官權的干涉的傾向；而南方則多傾向於放任的，組合的與自治的方面。兩部之間的抗爭之勢至今不絕，然結果則在經濟組織上南方的傾向把全國支配了。中國經濟不容易走到國家統治之下，多半是由於這種地理環境所造成」。（東亞經濟研究第十卷第一號）。

「中國，因其佔居地域太大，而且人民又極其衆多的原故，必然地要使政治統一鬆懈，這鬆懈的統一就是中國政治的特色。同樣，中國政治上特有的「德治主義」，想亦是這鬆懈統一的必然結果。因此，中國的政治統一則永遠成爲鬆懈的狀態了」。（同上）

信如此君所言，則中國的命運已完全為中國的自然條件決定；因南北氣候、雨量及地質之不同，於是『南部之間的抗爭之勢至今不絕』；『因南北的抗爭之勢至今不絕』，於是『中國經濟不容易走到國家統制之下』；因地域廣大人民衆多的原故，『中國的政治統一永遠成為鬆懈的狀態』。這樣說來，中國國家惟有聽其分崩離析，以便帝國主義之瓜分而已，我們能相信這話是真的嗎當然不能相信。但是中國有些學者不知學說理論之產生背景，而至今還以地理學派的理論來解釋中國文化之南北問題，可憐亦可恨矣！

第四節　中國文化南北問題的科學解答

從以上我們所說的話看來，以地理學派的理論解釋中國文化的南北問題，不是帝國主義的學者有意分裂中國，就是封建意識未肅清的中國學者的地域觀念無形流露，總之擾亂民族的統一意識，阻止國家政治之統一運動而已。我們在此舉國希望民族復興，國家統一之時，當然對於這種不合科學的理論當辭而闢之。但是我們對於這個問題亦不能武斷抹煞，至少我們應有一個科

學的解釋，所以我們對於這個問題的解釋是這樣：

把「中國文化的南北問題」這個問題分析開，我們可以看出其中包括兩個問題：一個問題是中國文化的發展是由南向北，抑由北向南？其他一個則是中國文化自古至今是不是有什麼南方文化與北方文化的分別？

關於第一個問題很容易解答，我們就今日所有的信史看來，中國文化在古代本是由北向南發展，即按近代考古學家所掘得的古代史料，其地址亦大都在黃河流域一帶，所以我們對於中國古代文化之發展，如沒有人能提出確實反證，祇憑空想要說是中國古代文化．是南方先於北方，我們還不敢相信。但是近代的文化發展則是由南而北，這雖然是因為中國南方與外國交通方便，在地理條件佔有優勢，然地理優勢所表現的作用，還是生產事業的發達。因文化之生成與發展都須有經濟為基礎也。

至於中國文化自古至今是否有所謂南北之分的問題，我們的看法與地理學派的人看法不同。我們以為中國古代雖然種族甚多，但自秦、漢以來，差不多中國內地各種族已漸漸同化為一族，

即後世所謂漢族，種族既同，雖然因自然環境之差異而人民生活不能不有點地方性，但是一個民族除過他的自然環境以外，還有一種社會環境。所謂社會環境即人民的生產方法。既屬同族，當然生產方法相同；生產方法相同，則其民族意識在同一時間必為同一形態。所以我們從中國文化史上來看，無論南方與北方，二千餘年來都是封建的文化，現在則無論南方與北方封建文化都已日見崩壞，而替代封建文化的新文化正在生長。至於東晉、南北朝時代之南北對立，不過因種族不同而已。時至今日，南方、北方都是一個民族，整個中國全係次殖民地文化的根本形態，那有甚麼南北之分？

總之決定文化形態的原因是社會生產，而不是自然條件。社會生產相同，則雖自然條件有點差異，固不能妨礙其文化形態之相同也。

（此章曾在新中華二卷十九期發表）

第九章　中國學術思想上的方法問題

第一節　過去中國學術思想史上的方法問題

學術思想之產生，雖是由人類現實生活的反映；但一種學術思想的系統之構成，則必須憑藉一定的思想方法。當然，所謂思想方法，不是在人腦中獨立存在，自生自滅，自由發展的東西；而亦是由人類的實際生活來決定的。所以我們從人類的思想史上來看是這樣：人類在一定的環境之下形成一定的意識形態，由一定的意識形態而觀察一切，思維一切，在觀察與思維的長久過程中，有一部分經驗豐富思想發達的人，得到了一種執簡御繁的方法，由此方法而再觀察一切，思維一切，乃成爲人類文化上的學術思想。由此我們可以說：在一定的環境之下，受社會意識之影響，自然而思維一切者，是謂『能思想之人』；在一定的社會意識形態之下，能自己很清楚地得到一個執簡

御繁的方法思維一切從而產生有條理、有系統之學術思想者，是謂『善思想之人』。人類不僅要『能思想』而且要『善思想』；『能思想』之人祇能享受文化，『善思想』之人纔可以產生文化。我們從文化史上來看人類所產生的一切學術思想固然可貴；而所以產生一切學術思想的思想方法尤爲可貴。

中國本爲有學術思想的國家，因而我們從中國的學術思想史上來看，所謂思想方法亦自有其發展的歷程。大體說來中國古代的學術思想發展至春秋、戰國時代纔有條理系統的表現，所以思想方法亦至此時纔現出發達的現象。孔子的『正名論』老子的『無名論』墨子的『三表法』，都是對於思想方法的主張。當時有大影響的『顯學』，固然是各有其思想方法；就是其他諸子百家，凡是『持之有故，言之成理』的人，亦都有其思想方法。好講名理的『名家』，固然是以思想方法爲重，就是輕視『刑名之學』的其他各家，其思想內容亦無不有其自已的一套方法。總之春秋、戰國時代的學術思想之所以發達，固由於當時社會生活上的實際問題而來；但各種學說思想之都能『持之有故，言之成理』，又確是因爲大家都能把握住一個思想方法的原故。漢代以後，

百家罷黜儒成一尊，學者精神完全用在古書堆中；固然不能說毫無思想；但所謂思想大概都是因襲的、皮毛的、呆板而無變化的，於是所謂構成思想條理系統的思想方法亦就成爲他們心目中不足重輕的東西了。此種態度自漢代起一直至唐，中間雖有道教之興起，佛教之輸入，思想界雖然加了兩種新的成分，但是所謂正統的思想家大概都仍是在古書堆中，咬文嚼字從事其所謂「治經」的工作。在這個長的時期中，中國思想的內容上，沒有新的條理產生，沒有新的系統建立，於是所謂思想方法亦沒有新的表現。宋儒興起，一反漢、唐學者考證註疏的「治經」態度，從事宇宙人生的問題探討，於是有所謂理學產生。理學之內容如何，我們暫不必談，而理學系統之所以能夠建立，則由於當時一般學者能注意思想方法的原故。他們要在一切事物上求其「所以然」。於是不得不先把握住一個求其「所以然」的方法；大學、中庸二書成爲他們講論思想方法的經典，「格物致知」四字成爲他們建立思想方法的原則，而因爲對於「格物致知」四字的解釋不同，乃生出朱陸兩派不同的思想。此種學風由宋而明，經過四五百年的發展，在中國思想史上形成一個新的階段。清代學者反對「專已守殘，空言性命」，而要「誦經服古，學求其是」，於是對於宋、明理學諸多

排斥，似乎又有一種新的方法；然細察其實，仍然不外「朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難」的方法。（參考章學誠文史通義朱陸）總之我們從中國學術思想史上來看，能由一定的方法建立思想的條理系統者，古代則是先秦諸子，近世則是宋明學者。但這種事實亦是我們今日已經受到西洋哲學方法論的影響以後纔看出，而在當時他們亦並沒有眞知灼見的看到方法論之重要。因此中國的思想界眞正知道了所謂「方法論」是最近三四十年的事，中國的思想界很明白的在方法上發生論爭是最近三四十年纔有的。

第二節　中國近代思想方法與西洋邏輯

中國近三四十年來，思想界很明白的能在方法上發生論爭，是由西洋邏輯的輸入。在西洋邏輯未來以前，中國的學術思想固然亦是由一定的方法而生，即由他們的各家的「名學」而生；但是中國的「名學」並沒有成爲一種系統之學，而且因爲中國社會意識形態永沒有超過封建的階段，於是雖有「名學」亦不能使思想走上科學之路。因爲思想方法之作用雖可以建立學術思

想之條理系統．但是學術思想之內容性質仍是由社會意識來決定。因之中國過去的學術思想，若拿西洋的邏輯嚴切來看，有許多是謬誤的推理。所以嚴復在清末譯名學淺說時說：

「汝曹須知，若以名學法例，繩吾國九流之學，則十八九皆丐問智詞。而謬學相傳，猶以為微妙，此中國窮理之術所以無可言也。試舉星學占驗；則星象昭回，某為勾陳，某為帝座，某為王良，某為旄頭。此為天之所自名？抑人之所命耶？既以意妄命之矣，又乃以意為之推，謂某星主朝廷，某星主胡虜．某主馬匹，某主兵戎，范角動搖，駭愕相告曰：某事常驗。此何異先名其子以回，乃謂其將有簞瓢陋巷之貧，又當三十二歲而死耶？又如醫藥治療之術，凡用陰陽五行，皆其囈語，其悖謬之由，乃至謂白色之藥，宜入於肺，酸味之品，足以斂肝，詳而列之，不勝僂指。吾非好為訾古，顧幸生今之世，大夢初醒，有灼然瞭然，知其說之不與摧陷廓清，猶將誤人於無已者，故垂涕泣而為吾黨一及之耳」（嚴譯名著叢刊名學淺說頁一四五）。

中國過去的學術思想，固然不是完全如此悖謬，然自西洋邏輯輸入以後，確是使人發現了許多破綻。因為中國過去雖有思想方法，究未脫離玄學之範圍，而西洋邏輯發展至今代則已是成為

科學思想的工具。用科學的工具來評量玄學的思想，當然是「巧問習詞，謬舉相傳」也。

邏輯輸入以後，引起國人對於「名理」的注意，於是有人整理中國古代的「名學」，有人研究印度古代的「因明」。至五四時代，實驗主義的哲學輸入，使思想界對於方法的重要更加一層認識，因爲實驗主義的根本要點就是一種思考的方法，一種實驗室裏的方法；「最初實驗主義並不表示甚麽特別的結果，他並沒有武斷的主張，除了他所用的方法以外，也沒有甚麽信條……實驗主義的方法，只不過是指定方向的態度，這個態度是從最先的物事移到最後的物事，從同則移到事實，從範疇移到效果」。(James: Pragmatism)實驗主義的方法是否完全夠得上科學方法，暫且不說；而由實驗主義之注重方法使中國學術界知道了思想方法之最要，則爲不可否認之事。所以卽反對實驗主義的人在當時亦說：「我們求知，首當謹於方法……無方法而講話，則祇是亂講而已，其是非誠否未從而辨也」。(梁漱溟卅前文錄語)。

第三節　理知與直覺的論爭

自從邏輯輸入，中國人知道了思想方法的重要，於是五四以後文化界的幾次論戰，差不多都集中到方法問題上了，最著者即爲東西文化之討論與人生觀之論戰。

東西文化的不同在我們今日看來，其最大原因是由於歷史發展的階段不同；但是在當時一班學者對於人類歷史發展的法則沒有認識，於是祇在兩家思想的內容上作比較，又因爲他們都受過一點方法論的影響，於是由思想內容乃追究到方法上去。如梁漱溟在東西文化及其哲學中說：

『我們的製作工程，都靠那工匠心心相傳的「手藝」，西方卻一切都要根據科學——用一種方法把許多零碎的經驗，不全的知識，經營成學問，往前探討，與手藝全然分開。而應付一切，解決一切的都憑科學，不在「手藝」。工業如此，農業亦如此』。（東西文化及其哲學頁二六）

『凡是中國的學問大半是術非學，或說學術不分……與西洋把學立於術之外而有學有術的，全然兩個樣子，雖直接說中國全然沒有學這樣東西亦無不可，因爲唯有方法的乃可爲學，雖然不限定必是科學方法而後可謂學問的方法，但是說到方法，就是科學的流風而非藝術的

趣味』。（同上頁二一七）

「中國人無論講什麼總喜歡拿陰陽消長五行生尅去說。……這種奇絕的推理，異樣的邏輯，西方絕對不能容，中國偏行之千多年，西人講學說理全都要步步踏實，於論理一毫不敢苟，中國人講學說理必要講到神乎其神，詭祕不可以理論，纔算能事。若與西方比看，固是論理的缺乏，而實在不只是論理的缺乏，竟是「非論理的精神」太發達了。「非論理的精神」是玄學的精神，而論理者便是科學所由成就。從論理來的是確實的知識，是科學的知識；從非論理來的全不是知識，且眞稱他是玄學的玄談』。（同上頁三〇）

拿這樣的看法來看東西文化，於是便生出一個『直覺』與『理知』的問題，崇拜東方文化的人，以爲中國人的生活完全是『一任直覺』的。中國文化的長處就在不打量計算，遇事隨感而應。所以梁氏又說：

『這種直覺，人所本有，並且原非常敏銳，除非有了雜染習慣的時節，你怎樣能復他本然敏銳，他就可以活動自如，不失規矩。此銳敏的直覺，就是孔子所謂仁。……這自然流行日用不知的

法則就是「天理」。完全聽憑直覺活動自如，他自能不失規矩，就謂之合天理；於這個之外，自己要打量計算就通通謂之私心私慾。……私心，人慾不一定是聲色名利的慾望之類，是理知的一切打量計較安排，不由直覺隨感而應。孔家本是贊美生活的，所有飲食男女本能的情慾，都出於自然流行，並不排斥，若能順理得中生計活潑，更非常之好的；所怕理知出來分別一個物我，而打量計較，以致直覺退位，成了不仁』。（同上頁一二七）

而稱贊西洋文化的則適與此相反，他們以爲人類文化的發展，正由於理知之發達，所以胡適之說：

『這一系的文明（西洋文明）建築在「求人生幸福」的基礎之上，確替人類增進了不少物質上的享受；然他亦確然很能滿足人類精神上的要求。他在理知方面，用精密的方法，繼續不斷地尋求眞理，探索自然無窮的祕密。他在宗教道德的方面，推翻了迷信的宗教，建立合理的信仰，……盡量用人的新想像力和新知力去推行那充分社會化了的宗教與新道德，努力謀人類最大多數的最大幸福』。（胡適我們對於西洋近代文明的態度）

胡適所謂「精密的方法」當然就是邏輯的方法，亦就是理知的方法所，以胡氏之注重理知與梁氏之注重直覺適成相反。因此我們可以說理知與直覺的論爭即可說當時思想界對於思想方法的根本論爭。這種論爭由討論東西文化提出，後來引起人生觀的論戰。人生觀的論戰中，東西文化的問題雖然不提了，但對於理知與直覺的問題則更爲嚴重。主張直覺主義的張君勱竟說科學不能解決人生，因爲：

「第一科學爲客觀的，人生觀爲主觀的。

「第二科學爲論理學方法所支配，而人生觀則起於直覺。

「第三科學可以分析方法下手，而人生觀則爲主觀的。

「第四科學爲因果律所支配，而人生觀則爲自由意志的。

「第五科學起於對象相同之現象，而人生觀起於人格之單一性」。（張君勱人生觀之論戰）

而主張理知方法的丁文江則對於此種言論大加反對說：

『他（張君勱）說人生觀不爲論理學方法所支配；科學回答他，凡不可以用論理學批評研究的不是眞知識。他說純粹之現象在因果律之例外；科學回答他，科學的材料原都是心理學現象，若是你所說的現象是眞的，絕逃不出科學的範圍。他再三注重個性，注重直覺，但是他把個性直覺放逐於論理方法定義之外。科學未嘗不注重個性直覺，但是科學所承認的個性直覺，是根據於經驗的指示，從活經驗裏湧出來的』。（丁在君玄學與科學）

所謂理知與直覺本是兩種心理作用，但是應用到一般學術思想上便成爲思想方法的問題了。因之五四以後中國思想界所討論的理知與直覺的問題直可說是『邏輯』與『非邏輯』的問題。這個問題應如何解決，我曾在數年前著名理通論時說：

『一、人類的直覺是由人類歷史上的經驗積累而成的。（這種經驗可說是種族的經驗）

二、個人的直覺是由個人有生以後的經驗積累而成的。（這種經驗可稱爲個人的經驗）

三、要想直覺銳敏，須先經驗豐富。

四、直覺固比理知簡易，然必有理知檢點，方可不至錯誤』。（拙著名理通論頁九〇）

第四節　邏輯與辯證法的論爭

以上所說東西文化討論中的『理知與直覺』問題，人生觀論戰中的『玄學與科學』問題，都是由邏輯輸入以後發生的思想方法論爭，即可說都是以邏輯爲中心而引起的方法論爭。理知派是要使思想的構成合乎邏輯，思想的體系成爲科學；直覺則是要使思想的構成超乎邏輯，思想的體系成爲玄學。這些論爭雖然在我們今日看來，有許多是不必討論的問題。但是這種從方法上討論學術思想的態度是足以稱述的。

五四以後，社會主義學說漸漸輸入，經過國民革命的巨潮，到了民國十七八年以後，社會主義的學說差不多成爲一時風尙。社會主義的思想是以辯證法爲根本方法，辯證法與邏輯的根本觀念是不同的。因爲西洋的社會科學家對於邏輯曾經有過嚴厲的批判，於是社會主義輸入中國之後，中國的思想界亦即發生辯證法與邏輯的論爭了。起初中國人主張辯證法的人把邏輯概以形式邏輯看待，把由邏輯所構成的思想統加以『機械論』的名目，而反對辯證法的人則罵辯證法爲

「巧闢的方法」與「詭辯的技術」（憶郭任遠曾作此說）。這樣對邏輯與辯證法的看法當然都不免有點意氣！

近二三年來因爲討論社會問題與文化問題，思想方法的問題更顯得重要，於是對於邏輯與辯證法的應用，便常常發生論爭。前幾年社會史的論戰無結果而散，但是辯證法與邏輯的問題則成爲哲學界專門討論的問題了。反對辯證法的人可以張東蓀爲代表，張氏曾在新中華發表一文，題爲動的邏輯是可能的嗎？對於辯證法的根本作一種反對的論斷。他首先提出五個問題：

「A辯證法能代替邏輯麼？

B辯證法可以補邏輯的不足麼？

C辯證法是另外一種邏輯麼？

D辯證法與邏輯是並行不悖的麼？

E辯證法與邏輯在性質上是絕對相同或不相同麼」？

他的最後結論是：

「須知尋常邏輯是「理智」(Intellect)的作用，並是其唯一的作用。我們如不走理智一條路，當然又當別論。所以法國柏格森（Bergson）以為理智不能對付動，而主張用「直覺」(Intuition)。他的話亦不錯，須知理智對付動是從外面去觀察，把動分析為無數的不動的「微屑」(Particular)，然後再把這些「微屑」併起來以再造動。理智所見的動是經過拆散了以後而再拼合成功的動。柏格森因為如此，遂輕視理智；羅素卻因此而大稱贊理智。我的意思是和羅素相同；以為理智而能把動拆散了再合，使是理智的大成功。因為理智本來不宜於對付，而居然對付到這樣，顯然是成功了。雖然理智所窺見的動是動之再造(Reconstruction)，但我們所要知道的只是科學的對象的「現象」而不是形而上學的對象的「本體」，則我們便無須對於那個原來的動再去探索。所以我們除非走直覺的路，從內部去體會動，把自身與動合而為一以外，實在沒有另走一條路的必要。

「總之，我們祇有直覺與理智這兩條路：一個是從外面；一個是從內面。如走理智的路，普通的科學方法已綽乎有餘，不必再想重新發明一種動的方法學。而況這種動的方法學（即辯證

法）並未見得能對付動的事實。因事實的動是不限於正反合的程式；即使有之，而正與反之間，反與合之間，其相距至不一律，又安能一律對付之呢？所以由前之說，是不必要有動的方法學；由後之說是這樣動的方法學未必有多大用處」。（新中華一卷十八期）

張東蓀這樣批評辯證法，雖然在主張辯證法的人看來有點不滿，但是比之以前人說辯證法爲玄學法者確是平心靜氣多了。因張氏之反對辯證法乃使主張辯證法的不得不出來說話，因此葉靑說：

「其實動的邏輯在現在並不是可能不可能的問題，它早已經是可能的了。張東蓀的「動的邏輯是可能的麼？」一問題，祇不過是不理解它或成見作梗的緣故。怎麼說不理解呢？形式邏輯和機械的觀念論頑固地是與物質論的辯證法相左，有如駱駝穿針眼。怎麼說成見作梗呢？個人主義和派系主義的哲學家，而加以批判論的新哲學創造者看吧！那能有客觀的態度對付反乎他的理論與方法」！（新中華一卷二十三期）

關於邏輯與辯證法的討論，現在仍是一個問題，最近張東蓀等人倡有唯物辯證法論戰一書

出版，是專門收集反對辯證法的著論，而他方面則又有人竭力作闡明辯證法的工作。在一種論戰之中，很容易走成兩極端，因之今日的青年有許多是對於辯證法略識其名，即自以為是辯證法家；對於邏輯卻未研究竟把邏輯的功用一筆抹殺；而一部分守舊派則對於辯證法的內容一無所知，便表示反對態度，這實在不是我們研究學術應有的態度。我們從中國近代的思想史上來看，西洋的邏輯雖然輸入已有三四十年的歷史，中國的思想固然因受西洋邏輯之影響，而把歷來輕視「刑名」之學的態度一為改變；但是對於「非論理的思想」與玄學的態度，仍未能剷除淨盡。辯證法在西洋發展至今代，已經是受過一度邏輯的洗禮，由古代辯證法而近世邏輯而最近辯證法之重新提出，這可說是辯證法發展歷程中的「否定之否定」。但是在中國則因為自漢儒把「名家」特列為一流以來，刑名之學被人看為刻薄不仁之術，於是思想史上雖亦自有其方法，但是終未能超越玄學方法的圈套。近代西洋邏輯輸入，雖然玄學的方法受了一個打擊，但因中國的整個思想未能走上科學的階段，於是「非論理的思想」、反科學的言論，仍在霧煙瘴氣的環境中流行着，因之辯證法雖然是一種科學的方法，但在「非論理精神」發達的中國人得到之後，便又不免

成為一種清談玄學的工具了。所以我在前幾年即說：

「中國自從辯證法這個名詞輸入以後，於是一班革命家、學說家都開口辯證法閉口辯證法。……人人自以為辯證法大家，而以他人為機械論者，「此亦一是非，彼亦一是非」，吾人固不論其思想之結論孰是孰非，而僅就大家所共用的辯證法一物來看，已使人莫辨何者為眞，何者為僞」。（中報月刊二卷一期拙著思想與方法）

由於近年來西洋思想之輸入，對於邏輯與辯證法的兩種思想方法，中國思想界確是知道一個概略了；但是邏輯與辯證法的內容如何，他們的關係如何，則我們應當有一個眞確的認識，關於這個問題我曾這樣說：

『辯證法與邏輯是根本不同的，而在作用上卻是相互為用的。辯證法固然是『人類社會及思維的一般運動及發展法則』。但我們若就運動過程中的某一階段而研究認識，則我們勢不得就這一階段各種事實加以演繹及歸納，分析與綜合，統計與比較。例如我們要研究資本主義社會固然須要先用辯證法把社會的發展史有所認識，然又必須就資本主義社會中的各種

事實加以演繹與歸納，分析與綜合，統計與比較，然後可以明白。又如要明白戰後資本主義的恐慌情形，固然須要把資本主義的發展及其矛盾先認清楚，但是又須把近幾年來各國不景氣的現象，加以演繹歸納分析綜合，統計比較，然後纔能確實明瞭。根本不了解辯證法固然不能明瞭一切的運動與發展；不運用邏輯方法，亦難得系統知識，所以我們批判邏輯者乃是把邏輯的權威加以限制，並非要把邏輯完全毀滅」（申報月刊二卷一期拙著思想與方法）

我們對於辯證法與邏輯的看法，至今仍是這樣，所以在今日國人討論這兩種思想方法的時候，隨將我個人所見的一點貢獻於思想界，或者可以免去許多無謂之爭罷。

第五節　文化討論與思想方法

由五四運動與玄科之戰以後，『中國本位的文化建設問題』，無疑地是成為中國思想界的一個廣大論爭了。自從中國本位文化建設宣言發表以後，贊成者有之，反對者亦有之。所謂贊成者與反對者，他們的言論雖然都是一種理論的討論——文化本質的理論與中國文化建設的理論；

但是前面理論之所以不同，卻是因爲兩家認識文化，解決問題的思想方法不同。所以我們把報章雜誌上所發表的討論中國本位文化建設的文章通讀一遍，覺得除過一部分人云亦云，客氣贊成者，與莫明其妙的意氣反對者外，所謂贊成與不了解的兩種人，我們可說完全是因爲兩家了解文化的思想方法不同之故。即與贊成中國本位的文化建設者，是用辯證法的方法來認識文化本質與文化建設的意義，反之，不了解中國本位的文化建設者，他們對於文化的看法與問題的解決，則完全是機械的方法。舉例來看如張季同說：

「所謂中國本位的文化，當是一種「對理」性的。（西文 Dialectic 一詞，俗譯爲辯證法，大不適合，或改譯爲對演法，亦未諦，茲兼顧音義，譯爲對理）。要了解中國本位的文化，必須知其「對理」性。一方面對於全盤承受西洋文化的見解是反對的，而另一方面對於恢復舊文化的見解也是反對的。同時卻又不是調和，且與所謂「中學爲體西學爲用」者，亦不可同日而語。中國本位文化建設，一方面不要使中國文化完全爲西洋所克服而歸於消亡，要使中國仍守持其特色的文化；同時另一方面又要使中國文化與世界文化相適應，使中國文化變成新的能成爲

新的世界文化之一部分。也卽是要吸納西洋文化，卻要避免爲西洋所同化；其吸納西洋文化要按着一種標準，此標準是依中國文化之特性及現代的需要來決定的，換言之就是要建設新的中國文化，既非舊文化亦非西洋文化之附庸」。（國聞週報十二卷十期關於中國本位的文化建設）

這是張先生用辯證法來了解中國本位的文化建設的議論，我們覺着這樣了解中國本位的文化建設，纔算是眞了解，拿這樣的眼光，纔能把握住中國的文化路向，纔能解決中國的文化問題，而他所以能這樣眞知灼見中國本位文化建設之本義者，則因他對於文化的本質能用辯證法的方法來認識。所以他說：

「研究文化問題當用科學方法，然而一般所認爲的科學方法外，還須用「對理法」（Dialectical method）。科學方法或歸納法是發現公律的方法。對理法是觀察現象的方法，是發現現象之實相的方法。歸納法與對理法同屬「發現的邏輯」，缺一不可。唯用對理法然後纔能見到文化之實相，纔不失之皮毛，纔不失之籠侗。用對理法纔能既有見於文化之整，亦有見於文化之

分：既有見於文化之變，亦有見於文化之常；既有見於文化之異，亦有見於文化之同。自然現象之對理常隱而不見，文化現象之對理則最爲顯著，不知用對理是不能把握文化之實際的。

「用對理法來看，則可知東方文化與西方文化之不同，並不是根本的不同，而是偏重的不同。一切文化莫不同，而所異只在偏重。東方文化所有之種種，在西方非無，不過不發達，或只是萌芽。西方所有之種種文化，在東方亦非無，亦不過不發達，或只是萌芽。現在東方文化與西方文化本不在同一階段，東方文化並沒有西方文化之現世界段。其許多不同都只是階段的不同，而非根本的不同。不過除階段的不同外，我們不能不承認還有一貫的偏重的不同」。（國聞週報十二卷十九期西化與創造）

張季同先生對於中國本位文化建設所發表的言論，我覺着是近年來國人討論中國本位文化建設問題中最值得注意的文章。而其所以值得注意者，即因他對於文化的本質與中國文化的現實問題能始終一貫用辯證的方法來了解。本來一切的社會現象都是辯證法的，所以要解決社會問題非用辯證法不可。文化是人類社會生活中的一個重大現象，文化問題是人類社會生活中

的一個重大問題，要了解文化本質，要解決文化問題，若不能運用辯證法，終究是得不到真確的把握。所以張申府先生亦說：

「目前國內有兩件事都是與哲學密切相關的；一是關於中國本位文化建設的討論，二是需要一種新哲學的呼聲。我相信中國有好的東西，我相信對於建設中國本位的文化，原則上是不可非議的，但是我卻要着重要作成這項建設，一方固須對於西方文化有個徹底了解，一方亦須對於中國本來文化有個根本認識，否則恐難有什麼結果。……不論建設中國本位的文化，或建設中國的新哲學，如要有成，都不能不利用這個於古已有了端的辯證法唯物論。如此庶幾於古有所承，同時亦不違反這個時代，這是我的結論」。（二十四年四月十五日天津大公報載所謂問題的辯證法）

張季同與張申府兩位先生的言論，可說是對於中國本位文化的辯證認識，此外如吳景超、程天放、王西徵、熊十力、李俚人諸先生的文章雖然沒有如二位張先生之明白說出是用辯證法解釋中國本位的文化建設，而從他們的結論上看來，亦可知他們的方法是辯證法的而非機械論

的。

反之，如根本不了解中國本位文化建設的真義，當主張全盤西化的陳序經、胡適之諸先生，在他們雖然覺得自己的所說的都是「持之有故，言之成理」，但是在稍微受過一度新社會科學洗禮，懂得一點辯證法的人看來，就可以知道他們所以由誤會中國本位的文化建設，斷然以持所謂「全盤西化」者，根本是由於機械的思想方法在他們的腦中作怪，簡言之，即因爲他們的思想直至如今還不知道運用辯證法這一種工具。所以胡適之否認文化上人爲力量說：「政府當然可以用稅則禁止外國奢侈品和化妝品的大量輸入，但政府無論如何聰明，總是不配作文化的裁判官。因爲文化的淘汰選擇是沒有科學方法能做標準的」。然而我們明明以爲社會上的各種現象之發展，雖是離人的意志而獨立的，而亦是有一定法則的；但是在一定法則之下，而沒有人力的推動，則亦根本無發展之可言，所謂主觀、客觀的交互作用，在胡適之先生似乎還未曾認識。至如陳序經先生所說：「在西方文化裏所謂極左與極右的政治主張與運動，不但是這個時代的變態，而且事實上，他們並不離開與違背民主中心的政制」。這簡直是把西方文化當作一抽象名詞任意解釋了。

假如用科學方法把極右與極左的政治主張從現實上一看，則無論任何人當可知道蘇俄的政治與德國的政治不能同時全盤都移到中國來。至於所謂電燈與跳舞分不開，科學與基督教分不開，中國人吃番菜亦可以用刀叉（陳序經語）這種零碎支離，不能把握文化的本質，不能區別文化之屬性，更足以表示其思想工具之不靈了。因此，我們以為這次中國本位文化建設的討論，雖然是集中在文化本身的問題上與中國文化建設的問題上，而贊成者與反對者的分別，仍是由於兩種不同的思想方法造成。後來胡適之先生已覺悟全盤西化論之不通了。（見大公報六月二十三日胡著充分世界化與全盤西化）惜乎陳序經先生，未能百尺竿頭更進一層。

有人說：自古以來凡哲學上、神學上的爭論，十分之九都是名詞上的爭論。更有人說：剩下的那十分之一，也還祇是名詞上的爭論。這話似乎是沒有錯的，實則不然我以為自古以來一切學術思想上的爭論，不是名詞上的爭論，而是運用名詞的思想方法之論爭。同樣是一個「神」字，用空想的方法就許生出多少不可思議的奇蹟靈驗；而用實驗的方法則可變成一個一無所有的空虛名詞。同樣是一個道德名詞，用抽象方法來看則看為百世不變、四海皆準的天經地義；而用具體的方

法來看，則不過是因時因地而產生的人類關係的法則。即所謂中國本位的文化建設亦然，用邏輯的方法來看則以爲中國本位文化就是中國固有文化，不守舊，不盲從，就是折中調和；用辯證的方法來看，所謂中國本位的文化建設正是對立矛盾的統一，不守舊，不盲從，正是「奧伏赫變」（Aufheben）的必然事情。一部文化史即一部人類的意識發展史，隨意識形態之發展，而思想方法亦即與時俱進矣。邏輯的方法已隨個人主義的意識之沒落而無用，我們的學術思想如要走上正確的路途，亦惟有充分應用新的科學方法而已。

（此章曾在文化建設一卷十期發表原名中國思想史上的方法論爭）

第十章　中國文化與倫理思想

第一節　中國文化與倫理思想

時至今日，中國的民族雖然衰弱，中國的社會雖然落後；但是世界各國的人士，祇要他是對於中國歷史有相當認識的人，沒有一個不驚嘆過去中國之規模偉大與內容優美，而對中華民族過去的光榮，發生一種羨慕崇拜之心。因此，使我們自己亦不能不反省一下，中國文化之偉大優美處究在什麼地方？我們拿世界各國的文化史比較來看：論出世的宗教思想，中國民族不如印度民族與希伯來民族；論形而上學，中國民族又不及希臘民族與日耳曼民族；論自然科學思想，中國更不能與近世西歐各國相提並論；然則中國文化之偉大優美處究竟何在？曰：惟中國數千年來之人生哲學；即倫理思想。

所謂倫理思想，即人類在社會生活中為了應付社會關係而產生之理倫與科條。所以任何民族的倫理思想都不是由一兩個偉大的天才思想家可以憑空想出，而是人類的生活先有了一定的社會關係，然後可以發生一定的倫理思想；有君臣的關係然後有君臣之道，有父子的關係，然後有父子之道，乃至夫婦、兄弟、朋友以及一切人與人的關係之道，亦都是如此；質言之，即先有實踐上的倫理現象，然後有理論上的倫理思想。所以蔡孑民先生在其早年所著的中國倫理學史上即說：「倫理界之通例，非先有學說以為實行道德之標準，實倫理之現象早流行於社會，而後有學者觀察之，研究之，組織之，以成為學說也」。知道了這個道理，我們纔可以解釋清楚中國文化為甚麼對於倫理思想特別發達，中國的倫理思想為甚麼能比較其他各民族的倫理思想特別偉大精密。

我們從中國的歷史上來看，知道我們民族最早的活動區域是在黃河流域一帶。據近來考古學家及地質學家的研究，又知道當古代時候，黃河流域一帶的自然環境，不惟土地肥沃，而且氣候亦比較現在溫暖，當時人民謀生的方法雖然極其幼稚，而生活資料絕不至感覺十分困難。因此在遠古時代，中國人民即不必把全副精力專用在對付自然的一方面，而可分出一部心思來籌劃應

付人與人的關係，此爲中國倫理思想發達的原因之一。因爲中國民族所處的自然環境優越，生產事業容易進行，於是中國社會之發展據確實所知當殷代時候，已經是發展成一種規模宏大，系統整齊的氏族社會。在氏族社會中因爲人類生活的集團比較廣大，人與人的關係比較複雜，於是倫理思想亦就漸漸具體形成。自此以後中國社會愈向前發展，中國倫理思想亦即隨之愈見圓滿，此爲中國倫理思想發達的原因之二。有此二因，所以中國的倫理思想發達甚早，而數千年來的中國文化之表現，亦即以倫理思想爲中心。反之我們來看其他民族，如印度文化雖然發達甚早，但因其氣候炎熱，不宜勞作，故其人民多空思冥想，超越現實的思想；又如希臘文化可謂西洋文化之祖，但因其國小山多，土地磽瘠，人民須向他處求生，因而偏重知識之獲得，而忽略人生倫理之思想；至如希伯來民族，則當其民族幼稚時代已被困於鐵蹄之下，於是民族之精神完全集中於求救呼援，解脫痛苦之一點，而對於自己社會中的人與人之關係，固無暇從容思考。由此我們可知中國民族文化所以能對於倫理思想特別發達者，實有其必然之原因，並非偶然之事。

第二節　中國倫理思想與儒家

中國文化史上的主幹者是儒家，而儒家的思想完全以倫理爲中心，因此，我們要認識中國的倫理思想，惟有從儒家的思想來看。

中國的倫理現象雖然發生甚早，但正式成爲一種有系統有組織的倫理思想是在周代，因爲中國的社會生產，至西周始正式的走上農業生產之路，中國的社會制度，至西周始正式成爲封建制度；社會組織至西周而複雜，人與人的關係至西周而密切，因之中國文化，尤其是中國倫理思想，亦至西周始表現出一種特別發達與盛之狀。及至東周時代，因爲社會漸漸發生商業資本的力量，原有的封建制度稍有動搖之勢，社會秩序表現出一種紛亂的狀態；一般思想家乃更不得不思所以維持社會的方法。孔子生當春秋時代，目睹斯狀，乃思從名分道德上着手整頓社會，於是本過去已有之文化，又從而推陳出新，發揮光大，組成一種條理系統。中國文化自此而大成，中國的倫理思想亦至此而「致廣大而盡精微」矣！

原來中國的倫理思想，發生於氏族社會（其他各國的倫理思想亦如此），故與其謂先爲中國最早的倫理思想亦即儒家倫理思想之本源，時至殷代後期，中國的氏族社會已經發展成以父系爲中心的族長宗法社會，家族的宗法制度漸漸形成，家族的宗法思想亦漸漸產生，此爲中國倫理思想之雛形，亦即儒家倫理思想之前例。及至西周，中國社會由族長宗法社會進而爲封建社會，宗法制度的範圍擴大，宗法系統的組織嚴密，於是以崇拜祖先，維持家族爲中心的倫理思想亦便擴大於社會各方面，至此中國的倫理思想成爲一定的形態，而儒家的倫理思想亦即根據於此。

中國的倫理思想之發展，既有這樣長久的歷史的發育時期，於是到春秋時代，孔子便倡一「祖述堯舜，憲章文武」，組成一種「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」的人生哲學。

春秋、戰國時代是中國歷史上的一個動亂時代，而其所以動亂者，則因封建社會內部發生矛盾之故。蓋因中國社會自從西周正式成爲封建社會，經過六百餘年的發展，到孔子時代社會的生產雖然仍是封建的生產方法，但因爲人口的增多，手工業及商業資本的發生，土地的分配已經發生問題，宗法的系統亦難以維持，於是「君不君，臣不臣，父不父，子不子，」社會秩序紛亂，一切倫理

關係皆名存而實亡。孔子處在這個時代，要想使「老者安之，朋友信之，少者懷之」，乃不得不從倫理關係上來想方法，因之「君君，臣臣，父父，子子」的正名工作，便成爲孔子一生的努力所在。他看見當時的社會組織是以家族爲基本單位，所以提倡「孝」以奠定人類的基本倫理；他看見當時的一切紛亂都是由於極端的勢力發生矛盾而生，於是他提倡「中庸之道」以求協調；他又看見當時諸侯的割據是社會不安民風澆薄的唯一原因，所以他提倡「大一統」的尊君思想。總之我們可以看出，孔子一手所完成的儒家倫理思想，一方面是由孔子以前的倫理思想而來，一方面亦是由當時的社會環境而產生。

儒家的道德倫理思想，自從孔子完成之後，又經後來儒家的發揮，便成「格物，致知，正心，誠意，修身，齊家，治國，平天下」的一種極完密的系統思想。自漢武帝罷黜百家獨尊儒術以後，這種思想便成爲維繫中國社會關係的唯一法則。二千餘年來的中國倫理思想都是以「家族主義」爲中心，中國人的人生目的永遠是以「中庸」爲美德，這固然是由於儒家思想的組成造成，而根本原因還是因爲中國社會的發展未曾根本發生變化之故。所以蔡子民先生說：

「吾族於建國以前，實以家長制度組織社會，漸發展而爲三代之封建，而所謂宗法社會者，周之世始盛行之，其後雖又變封建而爲郡縣，而家長制度之精神，則終古不變。家長制度者，實行尊重秩序之道；自家庭始而推暨之以及於一切社會也。一家之中父爲家長，而兄弟姊妹又以長幼之序別之，以是推而至於宗族，若鄉黨，以及國家。君爲民之父，臣爲君之子，諸臣之間大小相維，猶兄弟也。名位不同而有適其時地之道德，是謂中』。（中國倫理學史頁十一）

蔡先生這段話中，對於中國社會之發展歷程雖仍有可商議之處，然對於中國儒家倫理思想之根據大體可說是解釋清楚了。

第三節　儒家以外的各派倫理思想

中國的倫理思想固然是以儒家爲正宗，然除儒家以外如道家、墨家、法家，乃至其他各家亦無不有倫理思想。儒家的倫理思想，獨能支配人心二千餘年，而其他各派的倫理思想則或僅有理論而無影響，或雖有影響而不能普遍永久，這卻是一個大可研究的問題。

原來，中國的社會自氏族社會進而爲封建社會，由封建社會而發展至春秋、戰國時代，封建制度之下發生了商業資本的力量，原有的封建制度已經發生小小的變化。在此社會變遷，秩序紛亂之時，因而產生各派的思想。各派的思想家雖然其動機都是要整頓社會但是因爲各家的立場不同，與方法不同，於是形成各式各樣的理論。

老子的思想是由保守派的立場而生，所以他對當時的文明都取一種深惡痛疾的態度，要回到「小國寡民」的時代「使人復結繩而用之」。因之他對於維繫人類社會關係的倫理道德亦皆視爲庸人自擾之事。他說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大僞；六親不和，有孝子；國家昏亂，有忠臣」。又說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄，亂之首也」。這樣的思想，雖然從其本身來看，固亦「持之有故，言之成理」；但是對於社會進化的法則以及人類的一般社會心理，究不免有許多悖謬之處。所以這種思想雖然在中國文化史亦佔一重要地位，在魏、晉、六朝之間雖然亦曾風行一時，但究不能作爲普通健全社會中一般人的生活法則。

墨子的思想是站在下層民衆的立場上而生：他看見當時社會的上層分子都流於奢侈、虛僞、

猜忌、刻薄與自私自利的境地，所以他主張「節用」「節葬」「尙賢」「尙同」與「非攻」「兼愛」。這些主義自然都是代表下層民衆的呼聲；但是因爲他太崇尙理知的推求，於是對於中國社會之以家族爲本位的情感生活有點不適宜；又因爲他所提倡的生活過於刻苦，於是後世一般士大夫的心理亦不歡迎。因此墨家的精神雖然在後世下層民間猶時有所見，而因爲中國的社會二千餘年來永在身分等級的封建制度之中，中國的學說永在士大夫的掌握之下，於是所謂墨家的思想亦卽永遠處在擯棄排斥之列。本來墨家對於倫理思想卽祇有一點根本理論而沒有詳細的條理，又加以後世士大夫的擯斥，所以說到中國倫理思想，墨家一派思想的發展命運實在有點可惜！

先秦思想史上，除儒、老、墨以外，又有法家一派，亦自成爲一個系統。法家思想以道家思想爲體，以儒、墨兩家思想爲用，而着重於政治經濟之建設，故其思想之立場與內容又與儒、墨、道三家不同。此派思想之構成系統，自管子始，而韓非集其大成，所謂申不害、商鞅皆屬此派中人。

法家者流，崇勢威，重刑罰，排慈惠，尙功效；以富國強兵爲目的，以立法用民爲手段；對於倫理道

德皆以爲無關重要，對於所謂德治主義，更加以明白反對。故韓非說：『母之愛子也倍於父，而父令之行也十於母。吏之於民也無愛，而其令之行於民也萬於父母。父母積愛而令窮，吏用威嚴而民聽，嚴愛之筴可決矣』。而商鞅則更激烈的說：『有禮，有樂，有詩，有書，有善，有修，有孝，有悌，有廉，有辯，有是十者，其國必削而至於亡』。總之，法家的思想完全是以君主國家爲根本，而中國社會遲至後世大一統時代，亦仍是以家族爲基礎，因之法家所有的一點極粗淺極簡單的倫理思想與中國人的感情根本相背，而『刻薄』二字便永遠成爲咒詛刑名之學的定評矣。

但是法家的學說，對於中國的倫理思想亦自有一個極大的貢獻。其貢獻爲何？曰：即發明道德與民生之關係。我們在今日，凡稍懂社會科學的人大概都知道人類道德都與經濟生活有密切關係。道德之建立是以經濟爲基礎，道德之發展是隨經濟而發展，無論任何民族與任何時代，都不能有外此例。但是這個道理在終日講道德說仁義的儒家，並沒有明白認識，而反爲法家一口道破。所以管子說：『倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱』。又說：『治國之道必先富民，民富易治，民貧難治。何以知其然也？民富則安鄉重家，而敬上畏罪，故易治；民貧則反之，故難治。故治國常富而亂國常

行』。這樣解釋道德與民生的關係，不惟在中國古代思想史上是一種可貴的理論，即資諸西洋近代的社會科學家亦不能有甚麼異議。惜乎法家在中國倫理思想史上所有的貢獻僅此一點發明，而對於倫理的原理及綱目毫未顧及，於是他們在倫理思想上所佔的地位亦卽渺乎其小了。

先秦思想除儒家以外，老、墨、法三家都曾在當代有相當勢力的學派，而老、墨、法三家的倫理思想猶皆不能與儒家相提並論，則其他各派之無足輕重者更不必言。因爲儒家的倫理思想適合中國以家族爲本位的社會組織，所以儒家思想到漢朝以後能成爲一尊；因爲儒家思想成爲一尊，所以其他各派的思想更無從發展。於是二千年來，中國人的一切活動完全以儒家思想爲依歸，中國的各種思想完全以倫理爲根本。『爲政以德』，『孝治天下』，是政治學以倫理爲根本；『國民修其孝弟忠信，可使制挺以撻堅甲利兵』，是軍事學以倫理爲根本；攻擊異教常以無父無君爲辭，是宗教以倫理爲根本；評定詩詞文章，常以載道述德眷懷君父爲標準，是文藝亦以倫理爲根本。（此處摘用蔡子民先生中國倫理學史語）因此『父子有親，君臣有義，夫婦有制，長幼有敍，朋友有信』，這種倫常之教便成爲中國二千餘年來維持社會關係的一部國家憲法的綱領了。

第四節　印度文化對於中國倫理思想之影響

秦漢以後，儒家的倫理思想，既得到君主的提倡，又有一般士大夫的擁護，於是深入人心，形成一種普遍的社會心理，中國的社會組織不變，此種倫理思想當然亦不能改變，所以秦漢以後，雖然不斷的改朝換帝，時或有異族的侵擾，甚至有時整個民族完全陷於異族統治之下，但因爲中國的社會組織從沒有因此發生根本的動搖，於是儒家的倫理思想在統制人生的作用上，亦即從沒有損失他的一點權威。即如東漢以後，印度文化之輸入中國，在文化史上雖然起了一個很大的波浪，中國思想界雖發生了一個長期的論爭；但是整個中國民族的人生態度與倫理思想，亦沒有因此發生根本的變化。我們從表面上看來，兩晉以後，佛化盡量輸入，既有政治之掩護，又有大師之宣傳，廟宇遍地，僧徒成羣，即民間百姓亦多誦經佞佛的善男信女，如此趨勢，中國人的生活，大有擺脫倫理關係而成爲佛化出世的可能。但事實上不然；印度文化輸入以後，雖然在兩晉六朝的時代，因爲社會紛亂，民生困苦，使人民發生一種逃避現實的心理。因而對於佛教發生一種崇拜信仰之情，但是

佛教的一種出世思想，究與中國的民族生活不相適應，所以佛教文化又不能根本改變中國的社會組織，於是佛教文化到了唐代已經使中國人發生了一個反感，而中國人之所以發生反感者，即因佛教文化與中國的倫理思想根本不容並立之故。所以韓愈在原道中要排佛說：「今其法曰：必棄而君臣，去而父子，禁而相生相養之道，以求其所謂清淨寂滅者，嗚呼，其亦幸而出於三代之後，不見黜於禹、湯、文、武、周公、孔子也！其亦不幸而不出於三代之前，不見正於禹、湯、文、武、周公、孔子也！」這種批評，在超然者的立場上看來，雖是攻擊，因為所謂佛教，正是一棄而君臣，去而父子，禁而相生相養之道」；不然，又何從而能清淨寂滅？又何能成為佛教？但是站在中國民族生活的立場上來看，則正是根本的攻擊。因為一種文化之存在價值，並不能就從它思想本身的倫理系統來看，必須從它與人民生活的關係上來看，所以佛教的出世思想，在氣候炎熱，不宜勞作的印度民族生活上，固然是一種精神上頂好的麻醉劑，但是在勤勞求生，五倫相需的中國民族看來，則根本與實際生活發生矛盾。所以在以前人都以為韓愈以君臣父子，相生相養之道闢佛為不徹底，而我們今日看來，卻正合於文化批評的科學方法。

自此以後，宋儒崛起，佛化益爭，更進一步。宋儒之中，大概對於佛典都有相當研究，因宋代所產生的理學，因之亦即染有濃厚的佛化色彩。雖然，此乃就其表面而言，我們若一窮究其內容，則知所謂宋代理學，雖然是由宋儒受了佛教影響而產生，但是他們所受的影響並不是正面的承受，而是反面的不滿。所謂理學的內容完全是着重在現實人生的探討，而理學家的人生態度仍是以儒家的倫理思想為根據，於是一般理學家所受的佛教影響亦不過是把儒家的倫理更趨重於「格物致知，正心誠意」的內面工作，而「格物致知，正心誠意」之目的則仍是在修身齊家治國平天下。此種思想由宋而元而明，雖然亦發生了許多派別，然絕沒有一派是超越中國民族本來的人生態度者，質言之，即沒有一家是不在儒家倫理思想範圍之內。儒家倫理思想之根深蒂固，深入社會，吾人於此更可確信無疑。

第五節　西洋文化輸入與中國倫理思想之動搖

佛教流行中土一千餘年不能改變中國固有的倫理思想，這樣看來，中國的倫理思想雖然不

能說是『放之四海而皆準』，亦可說是『俟之百世而不惑』了。但是到了近代，西洋文化輸入，未及百年，中國的倫理思想即根本發生動搖，這確是我們大可研究的一個問題。

原來佛教文化輸入之後，雖然中國典籍中加了許多佛典，社會人羣中多了一批和尚，地方上修了幾座廟宇；但是中國的經濟，人民的生活，並沒有因此發生根本變化，人民的生活沒有變化，於是維繫社會關係的倫理思想亦無從發生變化。至於西洋文化之輸入則不然；他挾有雄厚的武力，帶有新式的生產工具，於是西洋文化衝破中國的銅牆鐵壁之後，不數十年中國的國家即成爲一個次殖民地，中國的民生即不能再維持原有的狀態，中國的社會組織即起了一個極大的變化；於是變法革命，中國的政治法律以及一切制度亦即換了一個新的局面。在新的制度之下，人與人的關係自然不能與以前一樣，於是維繫人與人關係的倫理思想亦即不能不起變化。所以在五四時代新文化運動的人便將中國倫理思想最根本的孔子教化，痛下攻擊，而所謂新文化運動的中心工作，亦就是倫理思想之改革。

經過這一度的文化運動，中國人對於舊日的倫理思想確是起了許多懷疑與不滿，但是亦僅

有懷疑與不滿而已，除此以外，並沒有能夠完成一種適合今日人民生活的新倫理思想。因爲中國今日，以封建社會爲背景與家族主義爲中心的儒家倫理思想固然不適時宜；但是以資本主義社會爲背景與個人主義意識爲中心的西洋倫理思想亦無法實行。蓋自從西洋文化輸入之後，中國的封建社會固然入於崩壞之途；但是未及將自己的民族資本發展起來，而帝國主義的鎖鏈已把中國的民族束縛得不能動彈，因之資本主義的社會亦終於無從出現；既無資本主義的社會組織，當然個人主義倫理思想不能適合人生。於是五四時代新文化運動的結果，不過祇把中國的倫理思想作了一度批判工作，以言新倫理思想之建設工作，則根本無從談到，所以在此舊倫理思想已經發生動搖，新倫理思想猶未建立之時，人與人的社會關係必然要發生紛亂矛盾之狀，而國家社會亦即陷於不安之中了！

第六節　如何建設中國的新倫理思想

倫理思想是人與人關係的法則，祇要人類在社會中生活，就不能脫離人與人的社會關係，因

之繼襲社會關係的倫理思想，亦就成爲無論任何民族任何時代不可須臾或離之「要道」。現在中國的舊倫理思想旣已發生動搖，新倫理思想又沒有成立，以致人與人的關係陷於紛亂矛盾，無所適從之境，這確是中國今日文化上的一個大問題。所以我們現在如要建設中國的文化，應當趕快先建設一個新的倫理思想。

新倫理思想之建設，當然不能祇憑幾個思想家的腦筋空想，必須以新的民生制度爲根據；亦不能專事抄襲模倣他人，必須適合自己的民族性，更不是要把舊有的東西完全抛棄，必須本社會進化的公律推演出新然後可；質言之，即中國今日要建設新倫理思想，必須對於中國的經濟條件、民族性質以及歷史發展的動向先有所把握然後可。至於如何達到完滿之境，則又非一朝一夕之力所能爲矣。

（此章曾在文化建設創刊號發表原名中國的倫理思想）

第十一章　中國文化與科學

第一節　科學的權威統制了一切

在今日的世界上，雖然先進的國家中亦還有一部分人不明瞭科學的眞義，落後的國家中更是有多數人對於科學表示懷疑；但在事實上，科學的權威已經是把宇宙間的一切事物都統制了。自然間的現象須用科學來說明，社會上的事物須用科學來解釋，乃至人類意識中的精神作用亦須用科學來研究，所謂科學不惟成爲我們知識上理解一切的工具，而且成爲我們生活上實踐一切的法則。根據這種法則，我們可以征服自然，改造社會，乃至批判或創造一切思想學術；不然，則爲自然勢力所侵害，爲社會制度所壓迫，甚至自己的思想意識亦成爲作繭自縛的東西。所以就今日的世界看來，民族之文明或野蠻，國家之強盛或衰弱，生產之進步或落後，其根本原因，都在能否接

受科學與運用科學之一點」

但是所謂科學，並不是僅爲幾個定理公式，亦不是僅爲幾件製造發明，而其根本精神，是一種人類認識一切事物的思想方法；質言之，所謂科學即人類就實在的事物，本客觀的態度，運用理知，探討其因果關係的思想方法。所以科學之可貴不在其內容而在其方法，科學與非科學的分別，亦不僅在理論而尤在所以產生理論的方法。因其以實在事物爲對象，所以與憑空擬造的神學不同；因其以客觀的態度，所以與主觀獨斷的玄學不同；因其要運用理知認識事物，所以反對感情直覺之任意附會，而要從實驗與實踐上求事實之確證；因其要探討一切現象的因果關係，所以要從各個事物的流動變化與互相關聯中來從事認識。科學發展到今日，雖然人們對於他的定義還不免有種種不同的說法，而究其眞正本質要不外乎我們以上所說。

科學的本質是一種思想方法，這已經是不能否認的事實，但是這種思想方法，並不是由一二思想家憑空想出來的，而是由人類生活上的日久經驗自然積成的。因爲人類要生存，自不能不實行生產；要實行生產即不能不向自然界有所取獲；要向自然界有所取獲，則非孤獨一人之力可以

進行；於是人類向自然界實行生產時，而所謂社會關係亦即因之形成。人類在生產的過程中，由應付自然界的經驗發展至今日便成爲自然科學，由應付社會環境的經驗發展至今日便成爲社會科學。所以科學思想雖然是人類的一種意識形態，然絕不能僅看爲是由人類的意識獨立發展而成的，而是在人類的生產過程中隨着勞動經驗勞動技術以及經濟條件自然形成的。質言之，即科學思想不是由純粹思維而成，而是由社會條件而生。因此，蒸汽的力量雖然在古人即已發見，但必須到英國的十八世紀纔能完成蒸汽機關之使用；經濟在社會上的作用，雖然在古代即已爲人所知，但必須到了近世資本主義時代，纔能成爲一種系統的經濟科學。總之，人類的思想由神學而玄學，由玄學而科學，這種發展的歷程，雖然是意識形態的階段，而實即人類社會生產與勞動經驗的歷程。

人類的生產，無論任何民族，都是循同一的路向前進，所以在今日的世界上看來，雖然有許多不同的民族與各種樣式的國家存在；但是若就人類的生產事業來看，則彼此所有的差異，祇是進步與落後的階段之不同，而不是分道揚鑣的永遠不同。因此，我們可以說由人類生產經驗中所產

生的科學，亦不是既在西洋社會上能產生，既有西洋民族能運用；世界上的一切民族既要努力發展，須可以「迎頭趕上去」。知道了這個道理，我們便可以來解決怎樣使中國科學化的問題了。

第二節　中國固有的思想與科學

科學既不是祇有西洋民族能產生，現在我們來看一下中國過去的文化史上是否亦有所謂科學。自從西洋文化輸入中國以來，雖然中國人對於西洋文化理解的程度，尚彼此有不同；然數十年來有一共同的感覺，即對西洋文化中之科學一物，覺着中國有所不及。因此有一部分人以為中國欲圖發展，惟有趕快接受西洋的科學；另一部分人則對於科學根本取一種輕蔑反對的態度；更有一部分人則對於科學既不表示反對，亦不甘心接受，而以為中國固有的文化中亦有所謂科學，於是從古籍中選擇出一些與科學相類似的東西來，便沾沾自喜，以為可與近代西洋文化媲美。現在我們對於前兩派人暫不必說，而對於第三派人則實有批評的必要，因為主張科學者與反對科學者之是非得失易辨白，而惟有似是而非之附會穿鑿，則不免令人顛倒昏迷，因之我們在此要檢討

一下中國過去的文化史上究竟有沒有所謂科學之物。

我們從中國文化史上來看，過去的學說思想中確是有許多科學的見解，如天文、數理以及聲學、力學，在先秦時代即已發見，又如羅盤針之儀器，建築術之技藝，尤爲科學思想之具體表現，所以近年來一般整理國故的人，便將古書中近於科學的一些零篇斷簡視爲珍品，而墨經一書因其中有許多話與近代科學相合，則更有多人費力研究。這種自我尊崇，不甘後人的態度，站在民族的立場上來看，是不應當有所非議；這種不忘祖國『敝帚自珍』的心理，處在我們今日落後民族的地位上，更應當加以同情；但是我們若從文化發展的法則來看，則知道這種態度不惟不足以發揚中國文化，適足以阻礙文化之發展。因爲我們知道所謂科學是人類認識事物的一種思想方法，思想方法是由意識形態產生，而意識形態則又是以社會生產爲根基；則可知科學並不是偶然而生的，必須社會有了產生科學的相當條件然後可以發生；亦不是零零碎碎的一點兩滴發明，便算是科學，必須將個的思想方法脫離神學、玄學的範圍然後可以名爲科學。所以自古以來，人類爲了生活應付環境，無論任何民族，都在早年的時候就開有合於科學的理論與製造，而科學的正式成立，則

必須到了西洋的近世纔能實現。因此，我們可以說當科學未正式成立以前，各民族間所有的一點科學理論與製造，都是偶然的，零碎的，知其然而不知其所以然的。因爲是偶然的，所以雖然成爲一時的發明，而不能繼續發展於永遠；因爲是零碎的，所以雖然有一兩點發明，而整個思想未能成爲科學的體系；因爲知其然而不知其所以然，所以祇可說是比較正確的經驗知識，而不足以名爲有條理、有系統的科學思想。總之，科學這件東西，雖然不是爲西洋民族所專有，雖然不是到了近世突然而生；然按人類文化發展的必然法則來言，則必須到了西洋的近世，然後可以有促成科學正式成立的條件。所以如吾人所見中國古書中科學見解，不是祇爲中國能有，即西洋古代亦有；這種偶然的零碎的科學見解，不惟中國古代所有，不能與西洋近代科學相提並論，就是西洋古代所有，亦不能與他們的近代科學互相比擬。若然我們拿先秦名學來比西洋邏輯，拿九章算法來比西洋數學，拿莊子的『種有幾』說來比西洋的『種源論』，拿墨子的經說來比西洋的物理化學，乃至拿管子的『倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱』之說來比西洋近代的經濟史觀，亦多見其不知量也！

由此我們以爲自從西洋科學與中國文化接觸以來，那些反對科學之人，固然是徒表示其無知頑固而主張接受科學之人，雖未能徹底明瞭所以接受之道，猶可以加以指示，獨有這一派任意附會妄自比擬之人，則『道其所道』，似是而非，實不容不急急加以辨正。

第三節　中國近代文化運動的唯一目標

中國與近代西洋文化的接觸，從歷史上看來，可以由明末說起，而所謂文化運動卻是到了近三四十年來始爲顯著。明末西洋教士利瑪竇等人東來，徐光啓、李之藻等人從而譯著許多農政、水利、天文、數理等書籍，可說是西洋科學的開始輸入。自此以後到了清朝初年，西洋的天文、數理已經陸續輸入不少，但因天文、數理這些科學比較抽象精深，在社會人生上的影響，不容易直接看見，於是中國人對於這些科學除過朝廷之上少數人表示接受或拒絕外，一般社會人士並沒有甚麼表示。及至鴉片之戰以後，西洋文化的輸入，不祇是抽象的學理，而具體的製作亦接踵而至；因之經濟的勢力，武力的壓迫亦皆隨其文化而俱來至此，中國人纔感到西洋文化的力量，中國人纔迫得不

能不對於西洋文化表示態度。於是初有曾國藩、李鴻章等辦船政練海軍的時務運動，繼有滿清末年康有爲、孫中山維新革命的政治運動，至民國四五年以後，又有新青年一派人的思想改革運動，直至今日的文化建設運動仍是隨此歷史的發展而來。所以自鴉片之戰以後，國人對於西洋文化的認識雖然前後不同，國人對於接受西洋文化的態度亦屢經變異；但總而言之一句話，中國人是感覺着中國固有文化敵不住西洋近代文化的勢力，要想即刻把西洋文化趕上，以期自己民族得能生存於現代的世界。西洋近代文化的特質是科學，因之中國近幾十年來的文化運動，雖然在方式上有許多不同，其唯一目標，不外要使中國科學化而已。

這種因西洋文化之來而引起的科學化運動，當然在中國民族的自身上亦有其原因，原因爲何？即近世中國的手工業及商業資本之發達。我們從中國社會史上來看，中國的手工業及商業資本自從春秋、戰國以後已經是日見發達。秦、漢以後，因爲國家政權建築於地主階級之上，手工業者及商業資本家雖然常受政治力的壓迫，以致不能突破封建社會的階段更進一步；但是經過長久時間的發育，到了近代，確是已經露出一種躍躍欲逞之狀。所以西洋科學輸入以後，無論關於生產

事業者抑關於政治制度者，前方的市民首先接受。因爲科學祇是人類由生產經驗而發展成的一種思想方法，西洋科學之成立是由於近世產業發展的條件促成，中國的手工業及商業資本到了近代已發展到相當程度，當然對於科學亦感覺着需要。由此我們可以說，即使沒有西洋科學輸入，遲早中國民族必然亦會走上新的階段，即由玄學思想進而爲科學思想，西洋文化之輸入，不過使吾人早日得見其未來生活而已。

由文化發展的公律來講，中國民族祇要向前要求生活，自有走上科學之路的可能；由西洋文化的輸入，中國民族更得到先進民族之榜樣；由數十年來中國人文化運動的努力，中國至少應當已經實現科學化的思想；但是我們一檢閱目下的現實情形，則不惟普通一般人民的生活沒有科學化，就是所謂文化界的思想亦還是在空思冥想，霧烟瘴氣之中，不惟自己沒有創造科學的思想，就是所謂接受得來的西洋科學，亦祇是幾個莫明其妙的名詞口號，因此數十年來的文化運動，其結果不過造出一些如吳稚暉先生所說之『洋八股』而已，科學云乎哉？這究竟是甚麼道理？我們要想使中國科學化，應當先對於這個問題有所解決。

第四節　怎樣纔能使中國科學化

我們從中國文化史上來看，知道中國過去的學術思想雖有一些科學的遺踪，但是按嚴切科學的本質來說，則可以說數千年來中國人的思想絕沒有超脫玄學的範圍。所以我們今日要想使中國民族與各先進民族在世界並駕齊驅，使中國人民同能享受現代化的生活，無疑地第一步工作就是把科學的文明迎頭趕上去。但是就數十年來文化運動的歷史來看，又覺着事實上科學這件東西，好像是可望而不可卽，那麽我們怎樣纔可使中國科學化呢

原來所謂科學雖是人類認識事物的一種思想方法，但它的本質絕不是離開一切而獨立的純粹思維性的東西，而是隨着社會生產之發展，由人類的生產經驗中自然形成的；質言之，卽它的產生與發展，不是單憑人的頭腦思維，而猶有待於社會上的客觀條件。所以段成式已知麕色隨樹，蛇色如地之事實，而動物保護色之說則須至八十年前的達爾文纔能發明；朱晦菴亦曾疑山上螺殼之由來，而地質學必須至一百三十年前的維拿(Werner)纔能產生；亞歷山大利亞的科學使已

能製成一種臥輪式的蒸汽機關，但必須到了十八世紀時代的瓦特纔能正式完成蒸汽機的使用；駕空御風的技術在西洋古代神話中亦早有傳說，但必須到了最近纔能有飛機的發明。由此可知並不是中國人的頭腦根本不如西洋人，亦不是古人的頭腦不如今人，而能否發明科學的根本原因，還在社會上的條件是否充足。關於此理，我們卽以瓦特之發明蒸汽機爲例來看：瓦特之發明蒸汽機確是近代科學上的一大事業，吾人對於瓦特之聰明才力當然不能否認；但是要知道瓦特之所以能發明蒸汽機，正因爲當瓦特時代，抽水開礦的事業上已經知道使用輪軸皮帶與空氣吸機，以及許多零零碎碎的機械原理，然後他能統合各種已有的理論與工具完成一種科學的蒸汽機關，由此可以證明一種科學的發明必須客觀的條件到了一定程度然後可能。但是瓦特發明蒸汽機之後，倘若英國的紡織業不是正在由手工業而向紡織機轉移之時，則這種發明仍不能加入生產技術之中；不能加入生產技術之中，則不能在社會人生上發生作用；不能在社會人生上發生作用，則所謂科學發明亦仍惟有隨時代而消失。由此我們可以更具體的來說，科學的發生是由於社會生產的經驗而生，科學的發展又必須參加入社會生產之中，然後可能。根據這個道理，我們便可

以若論中國近年來文化運動的結果，爲甚麼至今日還不能作到科學化的境地。

原來中國社會的發展，到了近代，商業資本的勢力已經發展到相當的高度，封建勢力已經發生動搖，生產技術急需有新的發展，因之西洋科學輸入以後，南方的市民即首先表示接受。但是西洋科學的輸入，不是超然獨立而來，而是由當日發明它，今日使用它的主人——帝國主義挾經濟武力的威勢而帶來的，於是自從鴉片之戰以來，中國人對於科學的光輝固然看得明顯，而帝國主義的鎖鍊卻亦把中國民族束縛得不能自由動彈矣。而且帝國主義之來，不是單獨一個，而是列強諸國同時並來。列強要分割中國，因而對於中國垂死的封建勢力又多所利用，於是中國民族資本本有發展的趨勢而不能發展，已呈崩壞的封建勢力本應肅清而未能肅清。在各帝國主義與封建殘餘狼狽爲奸的局面之下，社會秩序不能安定，國民生產不能發達，於是有工業上的科學人材而無工業生產可以使其發揮，有農業上的科學技術而因農村破產無法實地應用，乃至一切科學理論之發明與科學工具之製造，幾乎皆成爲一種無處實用的鑑賞品了。由此我們可知，科學的本身雖是利用厚生的工具，但是一經帝國主義使用於弱小民族，則成爲束縛弱小民族的鎖鍊了；落

後民族固可以接受先進民族的科學，但是既被帝國主義束縛，則雖欲接受亦有所不能。因爲科學的本質，雖然是人類認識事物的一種方法，但是這種思想方法，絕不是由純粹思維發展而來，而是隨着社會生產的條件而生的。在半殖民地的中國社會上，整個的國家生產既被帝國主義的勢力打得七零八落，即使有科學思想與科學技能，又何從而能使之參加入生產事業之中？科學而不能與生產合一，所謂科學又何能向前發展？所以近三四十年來，國人之反對科學者，其頑固無識，固不足責；即所謂提倡科學者，亦不過喊了幾句口號，提出幾個名詞而已！然則如之何然後可以使中國科化？曰：推有先推翻帝國主義之壓迫，肅清封建殘餘之阻礙，使國家政治獨立統一，社會生產能自由發展然後可。蓋必如此然後人民纔能眞正感覺着科學的需要，必如此然後科學可以參加入生產事業必如此然後科學思想與實際生活合一；科學思想與實際生活合一，纔算是眞正的科學化！

（此章曾在文化建設月刊一卷二期發表）

第十二章　中國文化與宗教

第一節　宗教的根本性質

從人類的文化史上來看，宗教是一個極普遍的現象。無論任何民族都有他們自己所認爲的宗教，儘管宗教的形式彼此相異，信仰的程度亦各不相同，而從宗教的本質看來，其根本意義固無不同也。所以美國宗教學者摩爾(G. F. Moore)說：

『誠然常有探險回來的人，說他們曾看見過沒有宗教的民族；但是這種報告，經不起精細的覆驗。……例如一個人著述他所知道的某部落時說：此部落人無宗教，他們祇知拜『邪魅』；像這樣寫的人從不曾想想，爲甚麼拜『邪魅』不是宗教現象。此外還有些人類學家把法術(Magic)和宗教的界限如此如此的劃定，因而地球上一大部分人都祇有法術而已，——都祇

有他所謂法術而已；至於他所謂宗教，這一大部分人却祇好說沒有。我們此刻暫避開界說的爭論來說一句話，就是我們不曾發見過一個民族或部落，居然沒有一種在他們自己心目中是有宗教作用的事物；至於那種事物照我們的眼光看，是否配用宗教這個體面的名稱，那完全是另一件事』。（靡爾著：宗教的出生與長成，江譯頁一、二）。

由此我們可知若以中世紀時代的基督教與世界上野蠻民族的宗教來比，當然野蠻民族的宗教是『不配用宗教這個體面的名稱』；但是我們若從宗教的根本性質上來看，則一種極完備的宗教與一種極原始的宗教比較，雖然內容形式有許多不同，亦不過是程度之不同，並不是本質之不同；質言之，即無論拜邪魅，弄法術，乃至誦經念咒禱告上帝，祇要具有宗教本質，我們都可以宗教來看。因此宗教的界說雖然還是論爭紛紜，漫無定說，而我們既要討論宗教問題，則對於宗教的本質不能不有一個明白的認識。

甚麼是宗教的本質我們以為宗教是人類的一種意識形態，是一種超越現智，逃避現實，希求暫時情志安定之權威性意識形態。因其超越理智所以不求事實之證明，不受邏輯之支配，而以神

秘的直覺符合，因其逃避現實所以不注意目前的苦樂，不從事實際的改革，而憧憬於未來之境地；因其希求暫時情志之安定，所以厭棄物質的享受，壓制欲望的發展，而惟清淨寂寞之是求。因其為權威性的意識形態，所以凡屬宗教觀念都為絕對的信仰，而無容絲毫懷疑研究於其間。我們這樣規定宗教的本質，再拿各民族的宗教來看，則可知各種宗教之形式與內容，在程度上雖有進步與落後之不同，而其根本意識形態絕不能外此。所以塔爾海瑪(Thalheimar)說：

『從澳洲土人間所通行的原始宗教形態，以至基督教所採用的形態，其發達雖有長的連鎖，但在宗教的原則上並沒有什麼變化。就是在現代資本主義之下，也有精鍊了的各種形態。這種宗教觀念，固然和澳洲土人關於兩種的原始觀念不同；但仔細看來就可知道這樣很精鍊的觀念，仍可把種種事變，追溯到任意引導出來的原始人所空想的人格』。（李譯現代世界觀頁十四）。

澳洲土人的宗教形態為什麼能與基督教所採用的形態相同？一言以蔽之，即都是以權威性的意識為其根本出發點。因為所謂宗教固然在現代已有科學思想的人是不會信仰的，但是渾渾

彌漫的極原始人亦還沒有能力可以產生，至少必須到了人類對於宇宙間的現象知道探求其因果關係時，然後宗教的觀念纔能形成。所以嚴切地來在原始共產時代是沒有所謂宗教的，必須人類走上『權威的共同勞動生活』時代，發生了權威的因果觀念，然後可以產生權威性的意識，因而產生宗教的信仰。權威性的意識隨社會生產之發展而豐富，於是宗教的內容亦即由粗淺原始的形態而走入完備進步的形態了。由此我們可說雖極粗淺極原始的澳洲土人之宗教亦必須社會到了氏族部落時代纔能產生，因為到了氏族部落時代，人類的生產工作中分為組織工作與實行工作二種：氏族的族長與部落的酋長從事組織工作，統率大衆，指揮大衆，而大衆則隨族長、酋長之指揮命令以實行各種工作。因此所謂族長、酋長等人即成為一個集團共同勞動的權威者，在此權威共同勞動之下，人類的社會組織比較有系統了，而人類的意識亦即比較有體系了。從此人類知道一切事物之動變都有其所以動變之原因。我們要想使某一件事物實現，應當從他的原因上來想法，要想使某一件事物消滅，亦應當從他的原因上來着手。他們能知道事物發生的真原因嗎？不能，他們所謂原因即由『權威的共同勞動生活』中想出來的一種權威作用，於是他們心目中

所見的事物因果是一種權威性的因果，不是自然的因果；他們對於事物的態度，無論要想求得或消滅，亦惟有拿求祈禱告及其他種種神祕的方式來舉行；這樣一來宗教便發生了。所以我們說，雖極原始的宗教亦必須人類的意識有了權威性的因果觀念然後可以成立。一切拜物，拜邪魅，符法術，以至拜上帝，信天命，其間雖有許多差異，但其所差異者，祇是程度之進步與落後，並不是根本性質之分別，質言之卽都不能逃脫權威意識之範圍。

第二節　原始人有沒有宗教

我們在上一段話中說：嚴切說來，在極原始時代是沒有所謂宗教的。但是一班學者往往把宗教與原始人看爲是有密切關切的，如中國宗教思想史大綱的著者王治心君說：『原始人們，思想本極簡單，對於自然界一切不可思議的現象，便視爲神而崇拜之』。是的，宗教的起源確是很早的，但是若籠統說是原始人就能產生宗教，我們却不敢相信，因爲宗教的思想雖然我們今日拿科學的眼光來看是一種野蠻的思想，但是至少亦須人類的意識有了一定的體系然後可以發生，在極

原始的時代，人類固不能說是沒有意識，但是有體系的意識是絕對沒有的，於是宗教的崇拜心理亦絕對夢想不到。所以波格達諾夫(A. Bogdanov)說：

『要想在原始人中探求近代意義的「哲學」，那是很荒唐的。哲學的發生，須先有體系的觀念。然原始人的觀念是散佚而片斷的；它不過是由那與它有直接關係的勞動過程及自然現象結合起來。既然沒有哲學自然不能有「宗教」。宗教是一個體系，常建立於一定的存在法則上』。(施譯經濟科學大綱頁三三)

因此對宗教表示好感的摩爾雖然一方面說：『全世界各處各時代人，不是有這樣形式的宗教，就是有那樣形式的宗教』。(宗教的出生與長成頁一)。但是他亦不敢武斷說極原始的人亦有宗教，所以他又說：

『我們現在看見的一點古代，其實至遠亦不過是過去時的一萬年而弱；如今地質學家和生物學家計算人類在地球上的生存期，總是說若干千萬世紀；若拿一萬年和千萬世紀一比，眞只好算是須臾。生物學家假定生物進化的程序，是類人猿出現在先，人類出現在後，所以類人猿

實在是我們這傲然以 Homo Sapiens 自命的生種之祖先，而我們這種祖先，却還是既沒有語言又沒有宗教的。但是關於類人猿的事，我們可以不必過問。又如考古學家發見石器時代的人已經有各種技藝，而且其中有些東西已經很精緻。這種石器時代的人是否也有宗教，我們亦可不管我們祇要這樣就够了，就是：現存的低級文化的民族都有宗教，而我們從這些宗教現在的狀況，不得出他們必定已經經過很長期的發展；而且某幾處石器時代文化的遺物，其中保存着一些東西，如果是今物，衆人必然認爲是屬於宗教的」。（宗教的出生與長成江譯頁三）。

摩爾不能用歷史的方法看清宗教的起源而又不敢決定宗教之發生究竟起於何時，所以說：「宗教的起源雖然歷史所研究不到的，却似乎可以用心理學的研究去求」。（前引書頁三）其實宗教的起源根本就是一個歷史的問題，非從歷史上研究不能知道，就是要「用心理學的研究去求」，亦須從人類意識的發展史上去研究。因爲『上帝的思想既不是天賦的思想，亦不是現存在的思想，而祇是一種後天成熟的思想，如像一切其他的思想一樣，因爲人祇能在與其所能解釋的真實世界中種種現象接觸之後纔能够思維』（Lafargue: Determinisme Economique de

Karl Marx中譯思想起源論頁四七〇）

當然最初的宗教思想不會產生上帝的觀念，但是最初的宗教思想與後來的上帝觀念都是以權威意識爲根基。原始人雖亦有意識，但是他們祇能見到行爲的連續，不能知道行爲的因果關係，所以波格達諾夫說原始人類了解事物的關係是這樣；

『一切技術的法則都被解作勞動行爲的一定連續，如折取乾樹枝，摩擦乾樹枝，發出火焰等。關於自然記述的觀念上，亦歷歷現出把自然事象的關係，按照他發生的順序而排起來的粗疏的固定性；如太陽沈落四週暗靜，強盜強奪東西等。他們對於這前後兩個情境，都不曾將後起的事實和先行的事實對立，將先行的事實看作原因，以後起的事實爲其必然的結果。他們不過以爲如此這般做了時，就如此這般來了就是了。「爲什麼？」的疑問，在原始意識裏並不會發生』。（陳譯社會意識學大綱頁一〇八、一〇九）。

韋爾思在世界史綱(The Outline of History)上講到古代思想亦說；

『其時人類對於其自身及世界作何感想？其初所思者惟目前事物。其初所作之感想，頗形

忙迫，如「此處有一熊，吾將何爲」？或「彼處有一松鼠，吾將何以捕之」？在言語稍稍發達以前，人民於實物之外，思慮極少，蓋言語爲思想之器具，如帳簿之於商業焉。人民有言語，故能記憶，有決斷，且使思想逐漸變爲複雜，故言語猶心之手，能有所執而圖保存之。初民於能言之前，視物甚明，摹倣亦精，能作手勢，嬉笑跳舞，而自爲主，未嘗思及其來自何方而何以生活也。其於有生無生之物無所分別，木桿傷之，則踢木桿；河水湧滾漲溢，則以爲與彼有仇。其思想蓋如今日天眞爛熳之四五歲兒童，幻變難測，思想淺狹』。（梁譯世界史綱第十一章第一節）。

『雖後期古石器時代之圖畫，尚可表明其不注意於日月星辰樹木。所知者初惟人與鳥獸。蓋彼以晝夜日星山陵樹木爲物之自然——如赤子之於其所食焉。依吾儕所知，彼時人民未嘗繪鬼怪等物。馴鹿人所繪多馴熟之事，無暗示，亦無宗教及神祕之感。其出品中，無一可謂爲有宗教或玄妙之表示者。其生活中固不免有多少之拜物主義（Fetishism），其所作事，以吾儕視之，似甚無謂，以得其所希望之結果，蓋盡屬拜物主義也；蓋祇有不合理之科學，根據於猜度或錯誤之比喻，而其性質完全與宗教不同』。（同上）

「宗教與人生其他各事同，均發達而成。須知初民以先不知所謂神或宗教其猿形之祖先及中古生物之哺乳類更無論矣；惟人類之腦與其好疑心使之漸漸發生此種概念耳」。（同上第六節）。

韋爾思的說法雖然不見得圓到，然其承認原始人之「無宗教與神祕之感」，則確是很合事實的。那末由以上各種論證看來，我們可以確信宗教是根據於人類的歷史發展而生成的，是由無而有的，並不是自始就有的。原始人之不會發生宗教觀念，正如今日天眞爛熳之四五歲兒童不會發生宗教觀念一樣。

第三節　宗教的將來

宗教旣不是本來所有，而是由無而有的，那末將來的世界是不是宗教還可以繼續永遠存在，這確是一個足以使我們注意的問題。關於這個問題在五四運動時代，因爲西洋文化的輸入曾引起國內學術界的一度熱烈討論，及自國民革命北伐時代，又發生過一度廣大的反宗教運動。在這

期間，一部分所謂新思潮家覺着宗教是不合理的東西，但是人的情志方面又需要有一種東西來安慰，於是有主張以美育代替宗教者，如蔡孑民先生是，有主張以『社會不朽』的觀念作新宗教者，如胡適之先生是。而一部分激烈份子，則以爲宗教是人生的麻醉劑，帝國主義侵略弱小民族的先鋒隊，人類的合理生活是科學的生活，對於不合理的宗教應當根本剷除淨盡，尤其是在正是從事解放民族運動的中國，對於麻醉人民意識的宗教，更應積極反對。此種主張當時以陳獨秀一班人爲代表。當時各派，在態度上雖有緩進、急進之不同，然大體可說都是對於舊日的宗教持有不滿的思想者，都是以爲宗教在將來是不必要的，都是以爲宗教在將來是不能存在的，至少亦可以用其他的東西把宗教的作用代替了。

但是另一方面，則有人以爲宗教是永遠必要的，永遠能夠存在的，如梁漱溟在東西文化及其哲學討論宗教問題時說：

『宗教是有他的必要，並且還是永遠有他的必要，因爲我們指出的那個問題（按卽所謂衆生的生活都是無常，卽老病死的問題——筆者註）是個永遠的問題，不是一時的問題，蓋無

常是永遠的，除非不生活，除非沒有宇宙，纔能沒有無常；如果生活一天，宇宙還有一天，無常就有，這問題就永遠存在。所以我們可說宗教的必要是永遠的。……宗教卽是出世，除非沒有世間，纔沒有出世，否則你就不要想出世是會可以沒有的」。（東西文化及其哲學頁一〇五、一〇六）。

繼續他又說宗教將來是一定能存在的，理由是：

『宗教者出世之謂也，方人類文化之萌而宗教萌焉，方宗教之萌而出世之傾向萌焉，人類之求生傾向爲正爲主，同時此出世傾向爲反爲客，一正一反常相輔以維繫生活而促進文化；生活走一步，文化進一步。而其生活中之問題與人之情志知識所變現於其文化中之宗教亦進一步。宗教實與文化俱進，而出世傾向亦以益著，此不可掩者也。但走至中途變動，嚮之今世若無事宗教者，此由知識方面以方法漸明而轉利，有可批評之點，悉不能容；又情志方面以征服自然而轉強，無須仰賴他方之安慰勗勉也。然此皆一時之現象，不久情志方面之不寧將日多，日大，日切；因爲到後來人類的別問題都解決的時候，就是文化大進步的時候，他就從暗影裏現到意識上，成了唯一的問題，我們當奔走爭食的時節，問不到很高的問題，像托爾斯泰及印度人所問的。必

要低的問題　生活問題——都解決了，高的問題纔到了我們的眼前。所謂低的問題都解決的時候非他卽理想的改進後之社會也；到那時候人類的文化算是發達的很高了，則其反面的出世傾向也就走到他的高處』。（同上頁一百十二）。

他根據此種理論，所以說：『宗教於是可能，於是安立』。

我們看來，覺着前幾年大家對於宗教問題的討論，無論是反對宗教與贊成宗教者，他們的立論根據都有點靠不住。梁漱溟以爲老病死之無常問題永遠存在，便以爲宗教是永遠存在，豈不知同樣的問題因人類的意識形態之不同，而解決問題之方法亦卽不同。老病死之無常問題，雖然在將來亦不能說沒有，但是將來人類的社會意識形態與過去現在絕不能相同，所以將來人類對於老病死之態度以及解決這種問題的方法，恐怕亦不見得與過去現在一樣。若謂古時印度爲了老病死的問題而產生出世的宗教思想，便以爲將來永遠亦與古時的印度人一樣，那眞是機械的推理了。至於如蔡孑民先生主張以美育代宗教，胡適之先生主張以社會不朽論爲新宗教，亦未免有點說不圓滿。因爲所謂宗教是一種意識形態之表現，是一種超越理智；逃避現實，希求暫時情志安

定的權威性意識故如果人類的意識形態不能超過這個階段，則所謂美育，所謂社會觀念仍不能不受此種意識支配；反之如果人類的意識已經擺脫此種形態，則宗教根本條件已經沒有，當然用不着拿什麼來代替。所謂意識形態不是自生自滅，獨立存在於人類心理中的，而是隨社會生活之變遷發展而變遷發展的。權威性的意識形態不是自來就為人類所有，所以宗教的觀念亦不是本來就有；權威性的意識形態不能夠永遠存在，所以宗教的生活亦不是可以永遠不滅的，其生其滅豈是皆以人類的社會生活為本的。

因為人類頭腦中的幻想是人類物質生活過程的必然產物，所以道德、宗教、形而上學以及其他種種意識形態都不是自主自立的東西，即所謂『不是意識決定生活，而是生活決定意識』在原始時代人類的實際生活中沒有所謂權威階級，所以人類的意識中亦沒有所謂權威意識，於是『彼時人民未嘗繪鬼怪等物；——亦無宗教及神祕之感。——其生活中固不免有多少拜物主義，然而其性質卻完全與宗教不同』。（前引韋爾思語）因此我們可以說，即今日的野蠻人相信月亮或太陽中有甚麼支配者，亦不是完全由於自然的認識而生，而是由社會上的權威現象反映出

來的意識。那末由此而推，將來社會成爲一個共同協作的集團，沒有支配者與被支配者之分別的時候，社會上當然可以沒有權威的現象，人類意識中的權威因果觀念亦就不能再爲存在，到那時自然現象由自然科學來解決，社會現象用社會科學來處理，理知發展到極高深的程度，超越理知的態度自然可以消滅，因爲所謂超越理知就是理知不足的空想，假如理知高深，則所謂直覺衝動亦是受過理知洗禮的東西。現實的生活處處可以用科學解決，當然再用不着對於現實逃避，因之以前之逃避現實，正是人力對於現實沒有辦法的辦法。到那時人類的情志雖不能說完全安定，但因爲社會漸趨合理，情志上之不安定現象自然可以減少，即使偶有不安定的時候，人類亦要從現實生活上求其所以安定；而且因爲科學發達，理知進步的原故，事實上亦的確能夠從現實上求其安定。所以人們絕不會再如古人之取消問題，麻醉心靈，自欺欺人，以求暫且一時之虛僞安定。即甚至所謂老病死之無常問題，我們此時雖然不敢預言科學發達到極點可以把這些問題消滅，但是至少我們敢說將來人類對付這些問題的態度與處理這些問題的方法是不會再與以前的宗教家一樣。不必說將來，即以目前的事實來看，一個富有科學研究，深於科學修養的人，他們對於老病

死的問題能夠與佛教徒一樣看嗎。以近譬遠，將來事實當可知矣。因此我們可以說將來的社會上，宗教之存在不祇是不必要，而且亦是不可能的。

第四節　中國文化史上的宗教問題

我們對於宗教的本質及其生成發展既已說明，則可以進一步來看中國文化史上的宗教問題。

說到中國文化史上的宗教問題，第一便是中國本來究竟有沒有宗教關於這個問題當前幾年因爲孔教問題發生論爭的時候，雖然有人想把孔教當爲中國的宗教，但是大多數人對於這種思想認爲不妥，所以雖就是承認宗教爲永遠必要而且永遠可能的梁漱溟亦說：『中國文化在這面情形很與印度不同，就是宗教太微淡……因此中國的宗教沒有什麼好說的』。（東西文化及其哲學頁一百十四）是的，後來的孔教確是不能算爲一種宗教，但是若說中國本來就沒有宗教，却亦有點不明歷史的觀念。我們從世界文化史上來看，無論任何民族與無論任何國家，所謂文化

的發展都是在同一的路上向前進，所以各民族的文化雖然在形式內容上彼此不盡相同，而文化發展的階段却是大體相同的，即使發展的階段不同，亦是進步與落後之不同，迅速與緩慢之不同，並不是根本傾向之不同，所以由原始社會而氏族社會，由氏族社會而封建社會，由封建社會而資本主義社會，由資本主義社會而社會主義社會，這是一個必然的進化過程。由原始意識而權威意識，由權威意識而個人主義意識，由個人主義意識而集團主義意識，這亦是任何民族文化不能自外的進化鐵則。由此我們可以說，在原始意識之下，無論任何民族不能產生系統的宗教；在權威意識之下，則無論任何民族不能不產生宗教的事情。儘管因為各民族的自然環境與社會生活之不同，而宗教之內容與形式亦有千差萬別，但是就宗教所以成立之根本意識形態——即超越理智，逃避現實，希求一時情志安定之權威意識形態上來說，則所謂千差萬別之各種宗教，固無不同也。知乎此，我們可以論中國文化史上之宗教矣。

中國的社會史至今還沒有得到一個精確的認識，尤其是古代社會史，因為傳說紛雜，史料凌亂，更難研究。但是近年來一方面受到西洋歷史科學的影響，一方面又加以考古家的努力，終於亦

得到一個比較可靠的假定了據近年來的考古學家報告，我們大概可以說中國的社會當商代時候，已經是一種很複雜的氏族社會。在氏族社會中人類的意識自然是權威因果的意識形態，所以據近年考古家所見的商代文化，雖然亦是多方面的，但就殷墟出土的文字來看，則卜辭佔極多數，而卜辭之中尤以卜祭者爲多，可見當時的人民，宗教的生活爲其主要生活。據卜辭中文字，關於祭妣祭祖之辭較多，這正可以證明宗教之發生是由於氏族時代崇拜族長的觀念而來，而崇拜祖先亦就是中國最早的宗教。（註）

（註）波格達諾夫說：「宗教從什麼地方發生？曰：崇拜祖先，就是對於舊組織者的崇拜發生的。因爲民衆的思想，將舊組織者逐漸轉化爲神了。認動物、植物間或無生物（太陽河流等）爲神的無數宗教，亦會是從祖先崇拜中發生的嗎？曰：這些宗教亦是從祖先崇拜中發生的，這有那所謂「圖騰風習」底事實在證明。有許多民族……以爲他們的祖先是一種什麼動物，鳥、魚或樹木；認爲這些祖先，即他們的圖騰，很爲誇耀。引起這種神話底形成的，恐怕亦和別的際會一樣受了語言意識原始的不明確性底影響。大約由於遠祖有「野牛」「鱷魚」「禿鷲」等名字，歷代相傳經時久了，漸漸把這些名字依照字面解說起來，這就是從人類中造就了所謂圖騰，就是動植物之類來了」。（社會意識學大綱頁一三二、一三四）。

由此我們可說中國的宗教發展史大略是這樣：崇拜祖先是中國最早的宗教，當氏族時代因爲各族有各族之祖先，所以各祀其祖而不相犯及至氏族社會再爲進步，於是由祖先之崇拜漸漸產生「上帝」的觀念，所以在書經上常把「上帝」搬出來作爲興師問罪的工具。由此可知由崇拜祖先而至崇拜上帝，這可說是宗教觀念由多神而進爲一神的現象。因爲由氏族社會發展到後來，以前的氏族分別雖然還不能完全消滅，但是政治的組織漸漸有了一個最高的統制者，即所謂「羣后」之中的「元后」。現實的社會上既有了一個最高的統制者，於是人類意識中的宗教觀念亦在各民族的祖先之上又產生了一個最高的主宰「上帝」了。所以中國古書中的「上帝」觀念可說是祖先崇拜的進一步觀念。但是上帝之爲物，仍是一種人格化的神，及封建社會正式完成之後，社會生產逐漸發達，人類經驗逐漸增長，又因從事農業的原故，與自然界的接觸更爲密切，於是人格化的神乃漸漸變爲半人格化、半自然化的「天」了。所謂「天道」「天命」「天意」「天志」乃成爲人類權威意識的新根據了，因此地位最高權威最大的君主是爲天子，一切人間的禍福災祥是由天降。這樣由崇拜祖先而進爲崇拜上帝，再進而爲崇拜「天」，可說是由多神而

進為一神，由人格化之神而進為抽象化之神，中國古代宗教觀念之發展歷程大略如此，而我們一考究其實，則無論崇拜祖先，崇拜上帝抑崇拜天都可說超越理智，逃避現實，希求暫時情志安定之權威意識，都是一種宗教生活。

但是到了春秋、戰國時代因為商業資本的發生，人民與自然界的接觸更為廣大，於是所謂「天」的觀念漸漸亦就失去神祕的作用了，所以當時墨子雖然竭力闡明「天志」，孔子亦還吞吞吐吐地說甚麼「五十而知天命」，「獲罪於天，無所禱也」；但是老子却毫無顧忌地說：「天地不仁，以萬物為芻狗」，竟把天的神祕作用完全掃除了。（註）

（註）關於「帝」與「天」的問題請參看顧頡剛古史辨第一册一九九頁與第二册二〇頁至二一頁。

敬天祀鬼，這是中國文化史上權威意識的表現，亦就是中國本來的宗教觀念。這種觀念自從春秋、戰國以後，因為商業資本發展，人民知識的進步，本應當漸漸消滅；但是秦、漢以後，中國的政治採取重農抑商的政策，社會仍未能完全脫離封建生產的方法，於是權威意識仍為一切文化之基礎，而所謂「天」的觀念亦仍保持其神祕作用。不惟「天」的觀念仍有其神祕作用，而且因道教

之發展，佛教之輸入中國人的宗教觀念更爲複雜。所以道教雖然不是中國原始的宗教，而自漢、唐以後，已經是風行於民間，佛教雖爲外來宗教，而魏、晉以後即已上下奉行。因此一向作爲中國人民的權威意識之天的觀念，雖然唐朝柳宗元說：「其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰大謬矣，呼而怨欲望其哀且仁者愈大謬矣」，但是到了宋朝的理學家，還要把所謂「理」解作是得之於天而具之於心之物，隱隱之中還要把「天」的觀念重新神祕化起來。這可以證明中國的宗教雖然沒有如印度、猶太之完滿成功，但是因爲權威意識的關係，宗教的作用固未曾減少也。

降及今世，西洋基督教輸入，雖然到了今日在中國佔有極大的勢力，但是因爲社會進化至此時，中國人民的知識究竟不是全爲權威意識所支配了，所以西洋基督教之能在中國發展，與其說是「上帝」的感化，毋寧說是列強經濟之誘惑與武力之壓迫。假如中國民族能够努力復興，中國文化能够重新建設；不惟基督教不能迷惑吾人，即中國舊有的宗教觀念亦惟有成爲歷史上之一名詞而已。因爲合理的生活中不會產生權威的意識，以權威意識爲根基之宗教生活當然不能在

合理生活中存在

（此章曾在文化建設一卷十一號發表）

第十三章　中國今日文化上的佛化問題

第一節　中國今日文化上的一種畸形現象

在此民族日見衰弱，國家日形危急，民生日趨困難，一切教育文化事業萎靡不振之時，而獨有一件事情特別表現一種發達現象者，就是一千八百年前由印度傳入中國來的佛教。我們看：公私立學校皆苦於經費，不能設備完全，而全國的佛教廟宇則到處煥然一新；農村經濟破產，人民幾成餓莩，而佛教士開一次甚麼法會則不惜消耗數萬金銀；領土之喪失無所顧惜，而古寺、古塔則視如國寶；政治上的要人藉地位而提倡，社會上的名流憑聲望而鼓吹；佛化佛化，和尚、要人與名人差不多成爲三位一體矣。上行下效，風行草偃，一般老百姓在此求生不得，欲死不能之時，當然以爲日誦『阿彌陀佛』便可以解除一切痛苦矣。這種事實，從我們今日國家民族的各種情形來看，確是一

種畸形的現象我們如果不願我們的國家民族從此淪亡，則我們對於中國今日文化上的畸形現象，不能不加以過問，因此我們便不得不來解決中國今日文化上的佛化問題。

第二節　過去中國文化上的佛化情形

我們要解決中國今日文化上的佛化問題，應當先從歷史上把中國過去的佛化情形拿來一看。中國古代種族複雜，各族之中，漢族固然開化最早，而其他各族如所謂夷、戎、蠻、狄，亦非絕對無文化，不過因為漢族各方面的條件比較其他民族優越，所以自春秋以後，經過民族的一度混合，許多原始野蠻民族漸漸被漢族同化。於是秦、漢以後，中國民族完全以漢族為主，而中國文化亦便以漢族文化為代表了。

中國文化自春秋、戰國時代已經形成一個系統。自此以後雖然不斷的與異族接觸，但是所謂異族者，其文化程度都不及中國文化，所以中國每一次與異族發生關係，中國文化的領域總是擴張一次，此古人所以說：「吾聞用夏變夷，未聞以夷變夏者也」。

東漢以後，印度文化輸入，此爲中國文化與異族的高深文化之第一次接觸。此後中國文化的發展史上便起了一個波浪。中國對付印度文化便不能如以前對付其他異族文化之簡單容易，所以我們可說自東漢以後一直至西洋文化輸入以前，這一個長期中的中國文化問題，就是中、印兩種文化衝突矛盾的問題。

印度文化在中國發展的歷史，可以分作幾個時期來看：自東漢至五胡十六國時代可說是第一時期，這個時期是佛教輸入時期。漢代以後，中國與西域交通逐漸發達，於是佛教不斷的輸入，而西域、大月氏、罽賓等地便成爲佛教轉輸的中心，西僧東來，漢人西游，三藏教義，不斷流入中土。又加以社會紛亂，人民發生逃避現實的心理，胡主提倡佛教，佛教得到政治上的權威幫助，於是印度文化之輸入，便如一帆風順，通行無阻矣！但中國民族本有自己的文化，印度文化雖然源源輸入，而在短時間中究未能深入人心，影響到人民的生活，所以在此時期，信奉佛教者大半爲士大夫階級以上之人，社會民衆猶未普遍成風。

到了南北朝時代，佛教的輸入已有相當時期，佛典的翻譯已有很好成績，於是上行下效，佛教

的流行便普遍於全社會，君主爲信佛而舍身，人民爲信佛而出家，廟宇遍地，和尚成羣，社會上除原有的士大夫階級以外，從此又多了一批不事生產的有閒分子，所以到了唐代，中國正統思想的韓愈等人乃對於此事發生反感了。平心而論，隋、唐時代，中國的第一流思想家大概都爲接受印度思想之人，如王通、韓愈等人的思想已是第二流，因爲印度佛教思想之精深博大，有條理有系統，絕非中國孔、孟的思想所可比擬。但一種民族文化之形成必有其適應之環境，如果不問自己民族之環境，而強欲把其他民族的文化拿來發展，則其文化本身雖極精微優美，而對於自己民族的生活不僅無益，並且有害。所以我們從思想的本身來說，當時韓愈一班人所持的中國系統思想或可說不如當時佛化思想之精微；但就文化的作用來說，韓愈等人之闢佛亦絕非完全感情用事。蓋姑不論當時中國的社會環境如何，即僅就自然環境一點來說，在中國地方生長的人民要想生存，絕不能不急急於生產事業，而佛家思想則根本不注意這事。所以我們看韓愈的佛骨表與原道中雖有許多使和尚笑脫牙齒的淺薄話，但他說：『十百爲羣，解衣散錢；自朝至暮，轉向倣倣，惟恐後時，老幼奔波，棄其生業』。則似乎對於文化與人生的關係，尚不無相當見地。因爲無論出世思想與入世思想

部是一種生活的態度，而兩種生活態度之所以不同者則因其所以決定生活的條件不同。總之，我們從當時思想上的鬬爭情形，可以知道當時佛教已經是普遍流行於社會實際影響到人民的生活；而一般反對佛教者亦已經是感覺了佛教根本不適於中國民族生活所以在此期中可說是中、印文化的鬬爭正式開火的時代。

一切事情皆由鬬爭而進展，中、印文化的鬬爭既因正式開火，鬬爭的情勢乃愈演愈烈，在此鬬爭的過程中兩家的文化亦各有一種新的進展所以唐代以後佛教中有禪宗突起，宋代以後，儒家中有『理學』產生『禪宗』不立文字，直證本性，不惟容易化民成俗，亦且適合中國人民的生活；『理學』則明心見性，存理去欲，一方面吸受印度文化之長，一方面又承襲中國正統思想而提出一種新的人生態度，因此唐、宋以後，印度文化在中國的發展，禪宗勢力最大，中國文化所開的新局面就是理學一派，中、印文化之鬬爭直可說『禪宗』與『理學』之鬬爭。

我們在前邊曾說：從思想本身的條理系統來說，儒家的思想是不及佛教思想，所以像韓愈之拿純粹儒家思想來反對佛家思想是絕對無濟於事，因此宋儒之學雖然仍是以闢佛爲主而他的

方法便與韓愈不同了。他們都是先出入於佛學多年，然後折入儒家，吸取佛家思想之內容構成一種新的人生哲學，摹倣佛學之系統建立中國思想之體系表面上雖然是受佛家影響，而眞實的人生態度則仍爲中國民族生活的路線。所以如程伊川、朱晦菴等人固然我們看出是極端反佛教之人，就是佛化嫌疑最大的陸象山、楊慈湖等人，我們平心而言，他們的人生態度亦仍爲中國的人生態度，因此我們可說中國近世的理學，雖然是受佛家的影響而來，但是他們所受的影響祇是一種反動，並沒有正面的承受，語錄中的文字雖然有許多是像禪家的話，亦不過是文體的一時趨尙，其內容實質卻與佛家無關。總之，自從宋學出世，中國文化與印度文化鬭爭的策略進步，中國文化開闢了一個新局面，而佛化思想則深受批評排斥矣。此種情形自宋以後歷元、明、清都是一樣，所以自從『理學』產生以後，佛教雖然仍在中國流行，政治上並且有時利用佛教籠絡蒙、藏民族，但是民族的中心思想仍爲『修齊治平』的入世思想，而非空虛寂滅之出世思想。此固非一二人之力量，其根本原因還是因爲印度文化不適於中國民族的生活之故。由此我們可說自『理學』產生一直至西洋文化輸入之時，中、印文化的鬭爭，中國文化已是處於優勝地位矣。

到了近代，帝國主義的勢力衝破中國的銅牆鐵壁，西洋文化隨其經濟武力而俱來，於是不數十年，中國的國家政治與社會生活都受到西洋文化的影響。但是因爲中國的社會條件與西洋的社會條件不同，所以中國人受到西洋文化的影響之後，並沒有能夠把中國社會整個西洋化；而因爲舊社會的基礎沒有完全崩壞，人民的舊意識仍牢不可破；並且爲反對西洋文化，一般守舊派更不惜開倒車大施提倡不合時代的舊文化；因此佛家文化至此時期亦便又是一種活躍的狀態到處修寺廟，年年開法會，中國和尙幸逢盛世，外國和尙視如樂土，在此民族備受西洋物質文明壓迫之時，一若提倡佛化，便可拿精神文明使我民族揚眉吐氣者然。

從佛學問題本身來看，中國近代佛學之士，受西洋哲學的影響，研究唯識宗，注重方法論，確是佛學上的一大進步。但祇當作學說史的研究，我們是極端表示欽佩；若要當作適合人生的文化來與近代的科學文明相抵抗，則吾人不能不發疑問，此所以我們對於中國近代文化上的佛化問題要求一個解决。

第三節　宗教在今日世界上的作用

以上我們從中國文化史上把印度文化在中國發展的情形大略敍淸，現在我們要討論中國今日文化上的佛化問題，更應當從今日世界上的宗教問題來說起。因爲佛化問題是一個宗教問題，宗教問題則不僅是中國的一國問題，而是一個世界的文化問題。

宗教的內容本是以權威意識爲本，所以近世資本主義開始發展之時，各種宗教都曾受過嚴厲的批判與激烈的攻擊，因爲資本主義的意識形態是以個人主義爲本，個人主義的思想要想發展，當然與權威性的宗教思想不能並立。但是世界上的資本主義發展到今日已經是窮途末日，帝國主義者要想在此窮途末日掙扎其最後的生命，於是對於其本國的民衆不得不想法欺騙，對於其束縛壓迫之下的弱小民族更不得不設計麻醉，因此早年曾被他們批判攻擊過的宗教，到了近日又被他們視爲救苦救難的法寶了。所以美國舉行世界宗教大會，英國盛行基督教會，法國利用天主教徒，東鄰闡揚佛化，復興宗教，其用意所在不外是要藉佛教的精神文化克服下層民衆的反

抗思想，藉佛教的寂滅思想安定社會的恐慌現象，藉佛教的忍辱不嗔的思想消滅殖民地人民爭求獨立的意志而已。

目前中國一部分朝野人士之提倡佛化，當然不能說是受那一個列強的指使，但是在此列強正利用宗教作侵略東方弱小民族的宣傳隊之時，我國提倡佛化，其動機雖然不是要被列強利用，而事實上則正如列強所願。總之，一切文化都不能脫離現實背境宗教當然不能例外，今日的佛法亦何能看爲一純粹宗教問題。

第四節　中國今日應不應佛化的問題

以上我們所言佛教在中國歷史上的發展情形與佛教在今日世界上的政治作用，都不過是就佛教發展的現象而言。現在我們要解決中國今日的佛化問題更應當從其根本問題來解決。所謂根本問題可以分作兩點來看：第一是中國今日的文化應不應佛化？第二是中國今日的社會能不能眞正的佛化？

關於第一點這不僅是中國今日文化應不應佛化的問題，而是中國今日文化應不應宗教化的問題，因爲所謂佛教，雖然近代有一部分學者把他當作哲學來研究，但我們從他的原始本質來看，則毫無疑義地是一種宗教，所以我們祇要能解決中國今日文化應不應宗教化的問題，應不應佛化的問題自然可以明瞭。

宗教是一種甚麼東西，我們可以很簡單的來說：宗教是一種超越理知，逃避現實的權威性思想。要超越理知所以與科學思想不容並立，要逃避現實所以否定國家民族與社會人生的實際問題，因其思想是由權威性的意識形態而來，所以能夠消殺了個人與民族爭求獨立的自由精神。此種分析，在一般深信佛教的人亦許不承認，在一般從哲學立場上研究佛學的人亦許覺着浮淺；但是我們祇要承認佛教是一種宗教，則其宗教教義雖比其他宗教有很多高明之處，而一般宗教所有的屬性彼固不能自外。

宗教的本質既是一種超越理知，逃避現實的權威性思想，那末我們要決定中國今日的文化應不應宗教化，則可以這樣來追問：中國今日的人民是不是需要超越理知的生活，是不是需要逃

避現實的態度，是不是應當退讓權威性的思想存在？過去中國人民的生活，確是一種似理知非理知，似感情非感情，亦理知亦感情的知情互參生活。所以中國過去的學說史上沒有純粹的理知哲學，沒有研究自然的科學。到了現在，世界上的先進文化已經是完全科學化，世界上的一切事業皆須運用理知來處理，所以中國民族如要復興，中國地位如要在國際地位上平等，勢非把近代先進國家的科學文化與新興事業『迎頭趕上』去不可。所謂超越理知的生活是不是合理的生活，固有待於人生哲學家之研究，而在今日則為時勢所趨自不應有超越理知的生活。既不需要超越理知的生活當然更不應有逃避現實的態度，因為用理知來看，一切現實問題擺在我們眼前，祇有實際奮鬭纔能解決，絕不是在觀念上玩把戲即可逃避。政治不好不是隱居山野可以逃脫政治的關係，社會不良不是悲觀厭世可以擺脫社會的影響，乃至世界上的一切罪惡都不是參禪念佛從個人心理上作功夫便可以洗刷淨盡。現實既不能逃避，那末我們恨政治紛亂，惟有努力刷新政治；嫌社會腐敗，惟有努力改革社會；恥自己國家民族衰弱，惟有努力打破束縛，爭求自由平等而已。一切力量皆由我們自身發出，一切事業皆由我們努力造成，既無定命更無天意，權威性的意識形態，我們

根本要剷除淨盡。由此而言，中國今日的文化是根本不應宗教化，既不應宗教化，應不應佛化的問題當然不言可知。

但是我們僅從中國今日的文化應不應佛化這一點來說，還不足以打破一般提倡佛化運動者的迷夢，因爲所謂應該不應該是一種理論判斷，理論判斷多少不免主觀成見，例如中國人應該不應該卻穿土布，美國應該不應該實行禁酒，這些問題都因爲人們所站的立場而判斷不同。佛化問題亦如此，我們努力科學化運動的人當然主張今日的文化不應佛化，但是在其他相信科學文明破產的人則以爲佛化正可挽救末世，所以我們不能祇說中國今日的文化不應佛化即可打破一般提倡佛化者的迷夢，更應當進一步來看中國今日社會能不能佛化。要看中國今日的社會能不能佛化，則絕不是憑一己成見可以看出，必須明白文化的生成發展之必然法則然後可以決定。

文化是人類在一定的經濟基礎上由生產勞動而生的各種事物，即所謂哲學、宗教、文學、藝術、這些很精緻、很奧妙、很抽象的東西，我們從表面上看來，雖然覺着與生產勞動沒有甚麼關係；但我們若用社會科學的方法一加解剖，則可看出無論那一派哲學，那一種宗教，以及文學藝術，都是由

當時當地的生產勞動而生，爲當時當地的生產勞動而有，其內容與形式都是被當時當地的生產方法所決定。所以一種文化的生成與發展，絕不是僅憑少數人的提倡鼓吹可以有爲；而一種文化的衰落與滅亡，亦不是祇由幾個人的反對攻擊即能生效，文化之生成發展與衰滅，都有其社會上的必然條件，這是文化發展的必然鐵則，無論任何民族的文化不能自外，無論任何時代的文化不能獨異，無論任何文化的創造者都不能有違此例。

當然，我們亦不能否認人類的力量，因爲文化的發展雖然是有一個必然的鐵則，但沒有人類的努力，文化究不能自生自滅。所以有孔子努力然後儒家思想完成；有釋迦牟尼的努力，然後佛教思想建立；有蘇格拉底、柏拉圖與亞利士多得的努力，然後希臘古代的哲學精深博大；中國近世史上若抽去朱晦菴、陸象山、王陽明諸人，則中國近世文化無從去講；西洋近世史上若遺掉培根、笛卡兒、康德諸人，則西洋近世文化史亦無從得見，由此可知所謂文化仍是由人類自動創造出來的，而不是完全自然形成的。

但人類的力量亦不能超越其一定的界限，所謂界限即人類生活中的兩種環境：自然環境與

社會環境、由自然環境形成文化的民族性，由社會環境而決定文化的時代性。一個民族有一個民族的文化，一個時代有一個時代的文化，彼此的民族不同、文化固然不能相同，即同爲一個民族而時代不同，文化仍不能相同，所以印度文化與中國文化不同，封建文化與資本主義文化不同。由此我們可知，文化發展雖然離不了人類的努力；但是無論任何天才家，任何權威者，絕不能不問民族需要不需要，不顧時代適合不適合，僅憑個人的感情意志來創造文化，發展文化與移殖文化。知乎此，我們纔可以論中國今日的社會能不能實行佛化。

佛家所解決的根本問題是生老病死，所謂生老病死的問題確是任何時代，任何民族，一切人類的共同問題；但是問題雖同，而處理問題的態度與解決問題的方法，亦因生活的環境而有時代之分與民族之異。佛教的根源地是印度，印度本爲熱帶氣候，中國則爲溫帶氣候，自然條件不同，人民的生活即不相同。人民的生活不同，民族性當然不能相同，因此自東漢以後，佛教文化雖然盡量而來，中國人民亦曾受到許多影響，但是中國文化的根本態度並未改變；至於說到社會背景，則佛教生成遠在紀元前五百年間，（釋迦牟尼生年普通定爲紀元前五百五十七年）。當時的印度社

會是什麼社會雖然因爲印度古代史料的缺乏，無從詳細說明；但從當時婆羅門的專制，社會階級的複雜，以及佛經中所表露的一點社會背景來看，可以推知當釋迦出世之時印度的社會已經是正式走入封建的階段。因此我們可以說，當日佛教產生的社會背景是封建社會，佛教的思想是基於封建社會上的權威意識形態。所以過去佛教在中國的發展，雖然因爲印度與中國的自然條件不同，而不能根本改變中國民族的人生態度，但是因社會背景大體相同，中國人的一部分生活究不能不受相當影響，蓋佛教原爲印度封建社會之產物，而當其輸入中國之時，中國社會亦正是停留在封建時代之中。

時至今日緜延將近三千年來的中國封建社會，雖然因爲帝國主義的利用與庇護，還有一小部分殘餘勢力存在；但因社會經濟的變動，以及人民的革新運動，到了近年，所謂封建殘餘勢力確已成爲分崩離析，朝不保夕的狀況。因封建殘餘的沒落，舊日支配人民的封建思想都已失其根據，於是原來由中國民族自己產生的儒家思想還不能保存其權威，何況本爲與民族生活不相適的佛家思想。所以在以前佛教文化不能改變中國民族的人生態度，還不過是僅因自然條件之不同，

而今日則社會條件與自然條件已是均不適應；若然，則雖使釋迦牟尼復生，親臨中土說法，至多亦不過報章雜誌上多幾篇演講詞而已，對於人民的生活固無從能發生影響也。不信，請看中國今日的佛門信徒——和尚、居士、尼姑，以及提倡佛化的要人名流，他們雖然終日誦經念佛，而一究其實際生活則不惟不能見其生活與佛法之關係，更有許多處可說是與佛法背道而馳。吾人目覩此情，不禁要問一句：『中國今日的佛徒生活究經是出自何經，信奉何佛』？此種『言不顧行，行不顧言』的矛盾生活，我們不應當祇責其不合道德，更應當憐憫其知識不足，因爲他們不明瞭文化生成發展的必然法則，不明瞭文化與社會的關係，所以他們把佛教看爲『放之四海而皆準，百世以俟聖人而不惑』的東西。所以他們把不合時代，不適民族的文化硬要憑一己的成見拿來實行，亦無怪乎教義自教義，而生活自生活。因此我們可以說中國今日的文化不惟不應該佛化，事實上亦絕對不能佛化也。

最後我們來談所謂『信教自由』的問題。中國的約法載明信教自由是人民的權利，政府對於人民信仰佛教，乃至其他各種宗教，皆不得有所干涉，準此而言，即我們從學術思想上來說，亦祇

能批評人們不應對社會民衆提倡佛化，宣傳佛化，至於他個人內心的信仰，我們因無理由可以過問。個人的信仰是應當絕對自由的，但宇宙的一切都有他的「必然法則」，個人的自由雖神聖不可侵犯，但絕不能脫離必然的法則，完全憑個人的意志而自由。不懂電氣的必然公律不能自由使用電，不懂水力的必然公律不能自由利用水，同樣，不知文化生成發展的必然法則亦絕對不能運用文化。所以信教自由雖然有法律的保障，一個人雖然不應該干涉其他一個人的信仰，但是如果文化上的必然法則不容許你信仰佛教，你於實際上仍是不能自由信仰，蓋信仰與生活的矛盾，便是必然的法則不允許你信仰的明證。由「必然的王國」然後可以走到「自由的王國」中國今日假信教自由而皈佛者，其亦知此理乎？

（此章曾在申報月刊三卷七期發表）

第十四章　中國教育思想之變遷

第一節　過去教育思想與儒家

人類自開始經營社會生活，就有了他們的教育事業，亦就有了他們的教育思想。但原始人的思想是粗淺散漫的，於是所謂教育思想亦沒有系統條理之可言。

中國爲文明古國，一切哲學宗教的思想很早的時候卽已成立，教育思想當然亦是早已有之。但是周代以前的教育思想亦實在難以作系統的研究。孟子說：『設爲庠序學校以教之，庠者養也，校者教也，序者射也，夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也』。（孟子滕文公上）由此可知雖如孟子這樣的一位古代大教育家，他對於所謂三代的教育思想，亦僅能這樣述個大概而已。

中國的一切學術思想至春秋時代始有完整的系統，教育思想亦是如此。春秋時代的學派很多，教育思想亦不祇一派，但是在當時最有影響而至後來又最能支配人心者當然要推儒家。儒家的中心人物是孔子，所以說到中國的教育思想二千餘年來差不多爲儒家者流所獨佔，亦可說爲孔子一人的思想所支配。當然自春秋時代至清末這個長期間內，中國教育思想不祇儒家一派，中國的教育家亦不祇孔子一人；但自從漢武帝罷黜百家，尊崇儒術之後，歷代君主所提倡的教育思想，大率以孔子爲正宗。與孔子同時的各家思想，固然被能黜了，就是孔子以後而與孔子不同的思想，亦要牽強附會與孔子打成一氣。這固然是由於專制皇帝的威權所迫，然亦由於二千年來的社會生活根本沒有變化的原故。因爲思想是社會的反映，社會生活不變化則思想不會變化。所以自孔子以後的孟子、董仲舒一直到清朝中葉的戴東原，這些大哲學家、大教育家的思想，固然亦因時代而稍有變化，但是他們拿的招牌都是孔子的招牌，着眼的問題亦都是孔子曾經提出的一些問題，他的思想形式雖稍有不同，而思想的本質則可說是十分之九是相同的。所以我們要認識中國教育思想首先應把儒家的教育思想認識清楚；要認識儒家的教育思想，首先應當把孔子教育思

想認識淸楚，祇要能夠把孔子的教育思想認淸，一切都可以迎刃而解。

要認識孔子的教育思想，先要認識孔子所處的社會。孔子所處的社會是封建的社會正式成立，商業資本已經興起的時代

原來中國社會由西周初時正式走上封建社會的階段，經過四五百年的發展，到了孔子時代，由交換事業而產生的商業資本已經日見發達，隨着商業資本而來的便是舊日農業生產爲主的社會基礎發生動搖，於是建築在農業生產基礎之上的宗法系統與封建制度亦使不能不發生動搖。但是在此時期，所謂商業資本的作用，亦不過僅僅影響得把封建社會發生一點動搖的現象，即發生一種紊亂的現象，而根本猶不足以推翻封建社會，重新建立一個社會。所以人的思想無論如何還不能超脫封建意識的範圍。即有所謂前進的思想家，其思想成分中能夠參雜一點商業資本主義的意識，而因爲商業資本根本無力推翻封建社會，於是仍不能不作維持封建社會的思想。此孔子的思想所以仍爲封建社會的思想。

孔子生在春秋時代，運用他的銳敏的眼光，豐富的學問，堅毅的精神，組織成一種適應當時社

會的思想本想施諸實行，把已經發生動搖的封建社會重新安定下去。可惜當時一般封建諸侯，齷齪皆庸，太沒有眼光，對於孔子的抱負，它不認識。以致他老先生不能用政治的手段來施展他的抱負，乃退而在教育上散播種子，於是在當時就得到許多信徒，而源遠流長一直影響了二千餘年。

孔子的教育思想是什麼主義？我們可以拿一個極通俗極簡單的來說，就是『道德主義』。封建的社會大概是以道德爲主，資本主義的教育是以知識爲主，這是在西洋教育史上看得很清楚的孔子的教育思想既是要維持封建社會，當然亦不能例外，所以他自述他的學歷是；『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩』。（論語學而）這是他在教育上以身作則的事實，自十五而志於學以至七十而從心所欲不踰矩，所謂學所謂矩，都是道德的代名詞。所以他教弟子說：『弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文』。這是他教青年的話。所謂孝、弟、謹、信、仁、這當然是道德上的重要事情。他又說：『志於道，據於德，依於仁，遊於藝』。這可說是他的一般的教育宗旨。由此可見我們以『道德主義』名他的教育思想，絕不是無根據的。中庸說：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾

離也，可離非道也』。這一段話，雖未必是孔子自己說的，但總可說是儒家一派的教育思想，我們看他以修道來解釋教，亦可見他謂所謂教育就是以道德爲主了。

我們再從反面來看孔子的教育思想既是以道德爲主義，於是他對於技能與知識的教育，就存一種輕視反對的意思。論語上有這樣一段記載：

『樊遲請學稼。子曰「吾不如老農」。請學爲圃。曰「吾不如老圃」。樊遲出子曰：「小人哉樊須也！上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情。夫如是則四方之民，襁負其子而至矣，焉用稼」』。（論語子路）

學農學圃，是要獲得一種生產的技能與知識。這在今日說來正是教育上的正當學科，但是孔子則看得一錢不値，因此子夏說：『雖小道，必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子不爲也』。（論語子張）所謂小道就是指一技一藝而言，君子對於小道既不肯爲技能與知識，當然在教育上沒有談的價値。於是孔子的教育思想完全成爲道德主義了。

封建社會的教育思想，爲什麽要以道德爲主？這個道理我們可以從社會生活上來看，當原始

社會時代，人民沒有身分的分別，無所謂權威者，無所謂服從者，共作共享，人人平等，一片友誼親愛之情，與生產勞動而並行，無論何人腦中不知有所謂道德觀念。於是當時社會上，亦就沒有所謂道德的教育。到了氏族社會時代，社會上因爲組織工作與實行工作分離，於是生出權威者與服從者兩種人。權威者要統制一般羣衆，不得不想出一種使人服從的方法，乃把一個集團中由共同生活而形成的習慣，漸次明確規定成爲道德信條了。當道德觀念初成立時，亦還是爲了團結羣衆，共同生產，防禦敵人，掠奪異族而有。後來由氏族社會而走入封建社會，一班諸侯領主，高高在上，對於生產事業不惟不願親身參與，抑且不知指導，不加指導。他們的生活資料完全要從一般無智愚昧的農民身上剝削，自己領土中的生產不足時，或不能滿足他們的欲望時，就驅使一般可憐的農民向其他領土中掠奪，於是『爭城以戰，殺人盈城，爭地以戰，殺人盈野』，這樣對於農民的無理壓迫，農民當然不堪其苦，於是『老弱轉乎溝壑，壯者散而至於四方』，不然，則挺而走險，揭竿而起。封建領主眼見這種情形，對於他們特殊的生活很危險，而又不能像現代資本家的聰明，在發展產業上着想，於是除『禱天』『罪歲』以外便想拿出道德二字來維持局面，此卽道德之功用也。封建領主

的意思既如此，所以在封建社會上的一班士大夫——所謂知識份子，便以『入則孝，出則弟，守先王之道，以待後之學者』，為他們的工作。因為所謂士大夫之流，都是四體不勤，五穀不分，脫離生產的人；但是他們又沒有權威強迫民衆來供養他們，所以不得不巴結諸侯，仰人鼻息，以求吃人的唾餘之物，所謂『學而優則仕』，『學干祿』，『傳食於諸侯』，就是他們吃飯的惟一辦法，所以『出疆必載贄』，『三月無君則皇皇如也』。

(註)關於以上這一段話。在孟子上可以找到許多的例證。孟子見梁惠王，王曰，叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？孟子曰：『王何必曰利，亦有仁義而已矣……。未有仁而遺其親者，未有義而後其君者』。孟子以仁義之道告梁惠王，並不是把仁義看為超越一切利害的神聖之物，是要使人民知道仁義之後不要把君棄掉了。至於遺親之事若不是封建諸侯逼得人『父子不相見，兄弟妻子離散』，大概人是不至於棄捨他父母的，倒不必用一個『仁』字來教他們，然後纔知不遺其親。

又一章書中這樣記載着：梁惠王曰：『寡人之於國也，盡心焉耳矣，河內凶，則移其民於河東，移其粟于河內；河東凶亦然，察鄰國之政，無如寡人之用心者，鄰國之民不加少，寡人之民不加多，何也』？從這一段話中我們可以看出封建諸侯對於國家生產，國民經濟是沒有一點知識與計劃，惟有剜肉補瘡的辦法，既不知發展國民經濟，又要重加剝削。這眞是使他們沒有辦法。

我們既認清儒家者流是封建社會的知識份子，他們要依附封建領主以求升斗之祿，於是站在領主的立場，推廣道德的教育，我們再來看他們所說的道德是什麼？

儒家的書中，差不多全是講道德說仁義的話，但是我們可以找出他們的一個中心道德觀念。就是所謂『中庸』。我們看孔子對於中庸之道是如何稱讚不絕！孔子說：『中庸之德也，其至矣乎！民鮮能久矣』？中庸說：『道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也』。又說：『天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也』。又說：『致中和，天地位焉，萬物育焉』。他們稱道大舜之所以爲大，是能『執其兩端而用其中于民』。後世儒家所視爲神聖的心傳，亦是以『唯精唯一，允執厥中』爲主。由此可知儒家的宇宙觀及人生觀，都是建築在一個中字上面，所以他們的道德觀念以中庸之道爲中心。這種思想，絕不是偶然的，亦不是由於他們的意志創造出來的，在社會生活上是有確實根據的。

本來宇宙的一切都是流動變化的，而其所以變化流動的原動力，則由於內部自然的矛盾。儒家的主帥孔子，他老先生對於歷史很有研究，而對於實際的社會事業又親身經過不少，所以他把

這種流動變化的宇宙觀是認識了以後的儒家亦對此理頗能認識（曾記得梁漱溟在東西文化及其哲學中說儒家的宇宙觀很與希臘赫拉克利圖（Heraclitur）的宇宙觀相同）。所以易傳說：「天地革而四時成，湯武革命應乎天而順乎人，革命之時義大矣哉」？又說：「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息」。又說：「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉」。「寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推，而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也，龍蛇之蟄以存身也」。又說：「天地睽而其事同也，男女睽而其志同也，萬物睽而其事類也，睽之時用大矣哉」！這樣從各種現象中看出矛盾，從矛盾中看出變化，從變化中看出宇宙的整體，確是科學的宇宙觀。

（註）易傳是否孔子所作，殊難確定，但是孔子研究過易經，且對於易經發過議論，這是從古書的記載中可以確信的，所以我們對易傳中的許多話雖不確定是孔子的話，至少可以拿來當作儒家的思想看。

儒家既把這個矛盾變化的宇宙認識清楚，按理就應當順着自然來推進社會，但是在封建時代不得不取折中調和的辦法，於是他的中心道德觀念便成為中庸之道了「在上位，不陵下，在下位，不援上，正己而不求于人」，這是在身分上的調和；「裒多益寡，稱物平施」「損益盈虛，與時偕

行」，這是對於物質上的調和；「所惡于上，毋以使下。所惡于下，毋以使上，所惡于前，毋以先後，所惡于後，毋以從前，所惡于右，毋以交于左。所惡于左，毋以交于右」。這個絜矩之道，便是大人之學的最高造詣，便是治國平天下的最根本的辦法，總之儒家所說中庸就是強者稍收其鋒，弱者稍忍點痛；諸侯稍收斂其貪求搾取的欲望，農民稍減其不平憤慨之情，這樣就可以把這社會，永遠保持下去，這就是儒家教育思想的中心。

儒家的道德主義教育，既是以封建社會爲根據，而中國社會的封建勢力則延長到百年以前仍然存在，所以孔子以後，孟子、董仲舒、韓愈、程明道、程伊川、朱晦菴、陸象山、王陽明，以至清朝中葉以前的教育家，都是主張道德主義的教育家，他們所講的道德，又都是以中庸之道爲中心，質言之，卽都是儒家的教育思想，雖然因時代的變遷而孟子與董仲舒不盡相同，程、朱與陸、王甚且冰炭，但彼此之不同者，究竟是點小異，說到思想的根本形態，則是大體相同的。清初雖有顏學齋，李塨主張實用的教育，但是因爲經濟條件不充足，其學說並未在社會上發生實際影響，百年前戴東原雖然產生近似唯物論的思想，（如孟子字義疏證），但在當時並沒有發生大影響。二千年來的中國社會，

未曾大變，所以教育思想亦唯有儒家思想作爲獨霸。

第二節　西洋文化輸入與教育思想之改變

中國社會的發展，到了近代，起了一個極大的變化，隨着社會的變化，一切學術思想都起了一種變化，於是教育思想亦有一個新的發展。

原來中國自從西周時代，封建社會正式成立，直至清朝中葉以前，雖然經過許多次的改朝換帝，但是因爲生產方法沒有發生變化，所以社會的組織依然沒有變化。爲什麼生產方法沒有變化？很簡單的，就是因爲沒有新的生產工具發現，質言之，卽沒有蒸氣機關發現。

但是我們中國雖然沒有發現蒸氣機關，而西洋卻於一七六五年發現蒸氣機關了。中國雖然沒有變更封建的生產方法，而西洋卻從十八世紀以來由封建的生產方法變爲資本主義的生產方法了，社會本是一個大經濟體系，所以在九十年前發現蒸氣機的西洋人終於挾經濟武力來到中國，他們帶來了新的生產工具，資本主義的生產方法，資本主義的學說思想，於是中國二千年來

的封建社會被動搖了。首先與資本主義接近的是南方一帶，所以一八五二年的南方的洪楊革命就是代表市民階級意識的革命，這一次的革命雖被封建勢力打敗，但是終於在一九一一年由他們的領導，推翻滿清，把中華民國政府成立起來。從此以後，政治由專制而變爲共和，政權由封建貴族手裏而轉到新興資產階級手裏，從表面上看來，中國確是脫離封建制度走上資本主義的度了、但事實上歐、美的資本主義，已經進展到最後的階段，它已經衝破西洋的界限而進展成國的形式。因此中國還不及發展產業，而帝國主義已經用經濟及政治的壓迫，把中國十分之九的民化成貧民了。所以中國近代的社會是封建制度崩壞而民族資本要想擡頭而帝國主義壓迫的時候。在這個大矛盾的時期中，人類的主要意識形態——教育思想就各從其站的立場，五花八門地產生出來了。

中國近代的教育思想，大概是從東西洋各先進國家採取來的，或生吞活剝，或改頭換面，始摹仿日本，後則摹仿美國，總之取法他人而已。這本不足爲病，因爲一切文化都是以社會的經濟基礎爲主，如果經濟基礎相同，則文化絕不因國家而異。中國近代的市民階級一味摹仿歐洲十八世

以來的教育，這是他們歷有的意識（日本的教育亦是摹仿西洋，所以中國摹仿日本，仍是間接摹仿西洋）。

中國近代的教育思想既是從西洋各國爲依歸，所以自從一八六二年（同治元年）京師設立同文館，中國傳統的教育思想便逐漸動搖，中國歷來的教育制度亦逐漸改變，中國舊日的教學法亦逐漸被新的教學法代替了，這確是中國教育史上的一大變革。

中國近代的教育思想，據舒新城編中國近代教育思想史分爲兩大期：一爲摹仿期，民國以前屬之，二爲自覺期，民國以後屬之。摹做期中有方言思想、軍備思想、西學思想、西藝思想、西政思想、自覺期中有軍國民與軍事教育思想、實利與實用思想、美感思想、大同思想、職業思想、民治思想（卽平民思想）、獨立思想、科學思想、非宗教思想、國家思想、公民思想、黨化思想。除此以外又有所謂女子教育思想。我們看來這些思想確是中國近代教育史上都有過的，但覺得有幾種是名異而實同，有幾種在事實上並沒有發生影響，而所謂摹仿時期與自覺時期的分別亦不明瞭。

我們看來中國近代的教育思想，前後只有兩種中心思想，在民國四五年以前是以軍國民主

義爲中心，民國四五年以後，則以平民主義或民治主義爲中心，前者是摹倣日本，後者是摹倣美國。所以在民國四五年前的方言思想、軍備思想、西學思想、西藝思想、西政思想、軍國民與軍事教育思想，都可說是以富國強兵爲目的；而在民國四五年以後的實利與實用思想、美感思想、大同思想、職業思想、民治思想、獨立思想、科學思想、非宗教思想、國家思想、公民思想，雖然彼此互有差異，但都是要把德謨克拉西的思想應用在教育上。

這兩種思想本來都是西洋的思想，牠在中國教育思想上發生起來，這雖然不能說不摹倣，但是既發生在中國則有他的背景，所以我們且來看這兩種思想在中國教育上的實情。

（1）軍國民主義

軍國民主義教育在西洋是帝國主義侵略弱小民族，爭奪殖民地，欺騙本國無產階級的教育。中國自從鴉片之戰，甲午之戰以後，國家的柔弱無能已完全表現，帝國主義的逼迫又與日俱增，一班有志之士，乃大聲疾呼，以富國強兵爲要圖。所以西洋的軍國民主義是志在侵略；而中國的軍國民主義則是爲的自衞。梁啓超一九〇三年在新民叢報發表新民說，其在尙武篇說：

「今日之世界固所謂武裝和平之世界也。列強會議，日言弭兵，然左訂媾和修好之條約，右修擴張軍備之議案，蓋強權之世，惟能戰者乃能和。故美國對於他洲，素不與聞外事者也，然近年以來日增軍備，且盡易其門羅主義，一變而爲帝國主義，蓋歐洲銳氣橫決四溢，苟渡大西洋而西注，則美國難保其和平，故不能不先預防，厚內力以禦之境外。夫歐洲諸國勢力均敵，歐洲以內既無用武之地矣。然內力膨脹，鬱勃磅礴而必求一洩，挾其民族帝國主義，日求灌而洩之於他洲，我以膏腴沃壤，適當其衝，於是萬馬齊足，萬流匯力，一洩其尾閭於亞東大陸。今日羣盜入室，白刃環門，我不易其文弱之舊習，蓄其勇力，以固其國防，則立羸羊於羣虎之間，更何術以免其吞噬也」。

梁啓超的話可說是中國軍國民主義教育背景之描寫，這種說法固然不是十分正確，但是在當時的一般有志之士，則無不有此種感想。於是蔣百里在當時即對於軍國民教育有具體的計劃，他說軍人的精神有四大綱：即愛國心、公德心、名譽心，及職責與忍耐力，而推行的方法則有兩方面；一方面從學校的功課上推行，一方面用社會上的報紙、戲劇等推行。這種思想到了民國元年竟成爲一般教育家的共同思想了。所以民國元年教育部徵集教育宗旨意見時，中國的教育家都以軍國

民主義爲言，這一年公佈的教育宗旨，遂有軍國民教育一項，當時的教育家蔡元培亦說：「軍國民教育者，與社會主義僢馳，在他國已有道消之兆，然在我國則有強鄰交逼，急圖自衞，而歷年喪失之權，非憑藉武力，勢難恢復。且軍人革命以後，難保無軍人執政之一時期，非行舉國皆兵之制，將使軍人社會爲全國中特別之階級，而無以平均其勢力，則如所謂軍國民教育者，誠今日所不能不採者也」。民國四年歐戰初起，勝負未分，人徒見德國的轟轟烈烈而以爲是實行軍國民教育的效果，袁世凱又正作武力統一的迷夢，於是政府特定綱要，對於尚武一道，特別注重。他們的立論，雖然不見得高明，但是爲時勢所趨，竟使全國教育聯合會於這一年開會時，議決軍國民教育實施方法，到此時，中國的軍國民教育思想可說是舉國一致，上下咸同了。玆將當時全國教育聯合會議決的方案節錄如下：

「（一）關於教授者

（甲）小學校學生宜注重作戰之遊戲。（乙）各學校應添授中國舊有武技；此項教育於各師範學校養成之。（丙）各學校教科書揭舉古今尙武之人物及關於國恥之事項，特別指示提醒。

（丁）各學校樂歌宜選授雄武之詞曲，以激勵其意氣。（戊）師範學校及各中等學校之體操學科時間內，宜於最後學年加授軍事學大要，此項教本由教育部會同陸軍部編定頒行。（己）中等學校以上之兵式體操最後學年，宜實行射擊，其實施辦法，由教育部會同陸軍部規定頒佈之。（庚）中等以上學校體操教授，應取嚴格鍛鍊主義，每學期並酌行野外運動。（辛）各科教授材料與軍國民主義有關係者，應隨時聯絡，以輸入勇武之精神。（壬）遇有特別材料與本主義有重大關係者得特設時間講授之。

（二）關於訓練者

（甲）小學校學生宜養成軍國民之性質及軍人之志趣。（乙）中等以上學校學生宜具有充當兵役之能力。（丙）各學校須注意學生體格檢查。（丁）高等小學校以上之學生應一律穿制服。（戊）中等以上各學校管理，參用軍用規則。（己）各學校應養成勤勞之習慣，如洗掃整理設備等，均將率學生之團體或個人爲之。（庚）各學校應規定禮儀作法之形式，以嚴正爲準，教員學生一律遵守，養成雄健齊整之校風。（辛）各學校應養成粗衣淡食之習慣，施行忍耐寒

署之操作，並獎勵游水浴及冷水浴。(壬)各學校宜由職教員率同學生勵行各種運動游技。(癸)各學校宜特設體育會。(子)各學校應搜集或製作國恥紀念物特表示之，以促警省，(我國國恥衆多不可沒無區別，教育上須以國家將來利害爲前提，特別注重)。(丑)各學校應表彰歷代武士之遺像，隨時講說其功績』。

(2)平民主義

軍國民主義教育自民國四年而至民國八年，可說是極盛時期。民國八年歐戰終了，國際聯盟提倡世界主義，於是中國的上下人士爲迎合世界潮流，乃把軍國民主義變更。適於此時美國杜威來華講學，他在中國講學二年，足跡遍十一省，所講者皆以教育爲主，而他的教育主張則爲平民主義，於是從此以後，中國的教育思想，便轉而爲平民主義了。

所謂平民主義(Democracy)在中國有人譯爲民治主義，有人譯爲民本主義，或有人音譯爲德謨克拉西，不過民治主義、民本主義，都是政治上的名詞，在教育上的德謨克拉西平民主義這個名詞較妥。教育上的德謨克拉西，是隨政治的德謨克拉西而來，所以這種主義在民國元年即已發

生，不過任民國八年後始大盛，因爲民國以後，七八年間，所謂民主政治，不過徒有虛名，於是一般人乃欲從教育上培養成民主思想以求中國走上眞正德謨克拉西的路途。

民國八年四月教育調查會，以軍國民主義不合世界潮流，特議定以『養成健全之人格，發展共和精神』爲宗旨。他們說：『所謂共和精神者：（一）發揮平民主義，俾人人知民治爲立國根本，（二）養成公民自治習慣，使人人能負國家社會之責』。這雖然不盡合於平民主義，然大體是不背平民主義的。

到民國九年，這種思想乃比較圓滿而更爲具體了。於是全國教育聯合會乃議決民治教育設施標準案如下：

（甲）教育行政方面

（一）用人行政尊重輿論；（二）關於行政上重要事項，須除長官獨裁之舊習；（三）推廣各種補習學校及工讀學校；（四）普及平民教育。

（乙）教職員方面

（一）校務之興革，須取決於校務會議；（二）學生成績，凡關於學級升降等項，須由校務會議定之；（三）教職員與學生共同作業；（四）指導學生自治；（五）並施各種補習教育，及假期講演；（六）學校得組織通俗圖書館，俾一般人民得有閱書之機會。

（丙）學生方面

（一）注重自動自學；（二）練習公民自治；（三）發展實際生活之智能；（四）練習服務社會；（五）注重體育；（六）研究學術，擴充創造本能。

這種以會議制代替獨裁制，注意實際生活的智能，發展通俗教育，確是前所未有之精神。自此以後，教育聯合會每屆開會，對於這種思想都有具體表現，至十一年，議決新學制系統，其中的七條標準，則完全成為這種精神的結晶了。今將其七條原文錄如下：

「（1）適應社會進化之需要；（2）發揮平民教育精神；（3）謀個性之發展；（4）注重國民經濟能力；（5）注重生活教育；（6）使教育易於普及；（7）多留各地方伸縮餘地」。

平民主義的思想，雖然中國人自己沒有系統的著述，在實際上亦不見得有什麽成效，但是這

種思想的運動，在民國八年以後可說是各種教育思想中最有力量的一種。

所謂女子教育思想，亦是由平民主義的影響而來。平民主義的教育主張機會平等。民國元年的新學制，雖然沒有明白規定女子不得受高等教育，但是『五四』運動以前，女子受高等教育者究竟很少，男女同學祇以小學爲限，而小學亦未實行；女子中學不發達；大學則更說不上；即僅有的一點女子教育，亦祇是以賢母良妻爲宗旨。直到『五四』運動以後，平民主義思潮流行，女子解放的運動高漲。於是到了九年北京大學與南京高師纔同時收容女生；而中等學校亦漸行男女同學制了。至民國十年，新學制系統案成立，男女界限纔在教育上完全取消。

以上我們把中國近代的兩種中心教育思想述個大概了。在民國四五年以前，並不是沒有平民主義思想，不過以軍國民主義爲中心；在民國四五年以後，亦不是軍國主義完全消滅，不過平民主義思想成爲其主流，所以我們把這兩種思想作爲劃時代的兩種思想來看。

但是中國近年來的一切思想都極浮淺，甚且不足以言系統的思想，祇可名爲淺薄的感想，因爲所謂提倡思想的人，大多數是沒有認清中國的社會，惟隨世界的潮流而轉移，因此他們所提倡

的思想在實際上的影響亦頗微邈。所以軍國民主義教育施行數年，而國民沒有軍人化，平民主義教育施行以後，而平民仍沒有受教育的機會教育思想亦終於一思想而已。

近來政府勵行黨化教育，生產教育，有些人對於以前平民主義教育影響出來的偏激之弊，雖不免多所批評；但是在黨化教育與生產教育之下，所有的民衆教育、鄉村教育、識字運動、職業教育、仍是由平民主義影響而來。至於使學生都受軍事訓練，注重啓發民族意識，則又似軍國民主義之派勢，所以我們可說今日的教育思想是由過去軍國民主義與平民主義影響而成一種混合思想。此種新教育思想似乎可說是漸漸脫離摹仿的態度而走上自覺之路了。但是成效如何，還須有待於將來的事實。

（此章下半篇曾在大上海教育月刊發表名爲中國現代教育思潮之史的觀察茲補上半篇，又將下半篇重新改作，乃成此篇。）

第十五章　近百年來國人對於中國文化問題的討論

第一節　文化看法的五個時期

中國文化史上前後發生過兩次很重大的問題：一次是東漢以後由印度文化輸入所引起的中印文化問題；一次就是近代由西洋文化輸入所發生的中西文化問題。前者經過一千餘年的論爭，雖然沒有得到一個正式解決，然隨歷史之變遷而問題亦即漸趨冷淡。後者則自從近百年來因爲中西兩方的關係日趨密切，而這種問題之解決亦就愈覺迫切。所以近數十年來，一切學術思想以及國家民族之出路無不以此問題爲中心，而許多人士因爲要解決這個問題乃生出種種不同的意見。

近代人士對於中國文化問題的看法大體可以分爲五個時期：

第一時期——李洋務運動時期

以摹倣西洋的技術科學爲主

第二時期——清末維新革命運動時期

以摹倣西洋的法律政治爲主

第三時期——五四新文化運動時期

以摹倣西洋的學術思想爲主

第四時期——國民革命軍北伐前後時期

以摹倣西洋的社會組織爲主

第五時期——最近時期

以自覺的建設新文化爲主

這五個時期中，人們對於文化的看法，又可以分爲三種不同的思想方法：第一時期與第二時期人們對於文化的看法大概可說是牽强附會的玄學方法。第三時期與第四時期人們對於文化

的看法，可說是生存活剝的機械方法。第五時期人們對於文化的看法纔可說漸漸走上辯證的科學方法。

近來有些人把近代人士對於中國文化問題的意見分爲復古、折衷、與『全盤西化』三派，如陳序經所著的中國文化的出路卽如此說。但是『全盤西化』的一個名詞卽主張全盤西化的胡適之先生後來亦覺不妥了。（見二十四年六月二十一日大公報胡適充分世界化與全盤西化）至於所謂復古，則除過一部分根本不感覺中國文化問題的軍閥官僚外，似乎在今日的文化界亦沒有人敢這樣主張。折衷的名詞，似乎還可以加到一部分人頭上，如張之洞、康有爲、梁啓超等人。但實在說來亦祇可說是部分的西化，因爲他們根本對於西方文化沒有完全看見，祇能部分享散，還說不到折衷。因此復古、折衷與全盤西化這三個名詞，我們爲說話行文之便利或可隨便使用，若硬要把近代人士對於中國文化問題的意見歸納爲這三派則不免引起許多文字上的無謂糾紛。

近代人士對於中國文化問題的意見是隨時代而不同的，所以我們以下敍述各家的意見，亦以時代爲區分，我們對於他們的批評，亦是就時代而給評價的。

第二節　洋務運動時期

近代中國文化問題的發生，是由於中西兩種文化的接觸。但中西文化的接觸卻不是自近代纔開始。唐朝即有景教的傳入，景教爲耶教的別派，不得志於西方，乃向東方發展，在中國曾經一度極盛的流行。後來雖然景教的輸入中斷，但是到了元朝時代，因爲蒙古人侵入歐洲，中西交通恢復，於是西方的天主教又漸漸而來，然而這時還沒有所謂中國文化問題發生。到了明末，葡人首先東來，各國相繼而至，一班傳教士亦挾了剛萌芽的科學文明來到中國，雖然引動了一少部分士大夫的注意，而中國文化問題仍沒有發生。自清初以至鴉片戰爭以前，都是如此。及至鴉片戰爭以後，老大帝國的銅牆鐵壁被人衝破，歐羅巴的旗幟插入中華領土，西洋的堅甲利兵映入中國人士的眼簾，於是中國人受了一個極大的刺激，乃對於數千年來的中國文化發生問題了。但是當時中國人所見的西洋文明祇是堅甲利兵的工藝製造，於是他們對於中國文化問題的意見亦就着重在技藝方面，而對於西洋的技藝又加以附會說是本爲中國所有：例如同治年間恭親王奏請在同文館

設天算館說：

「在西術之借根，實本於中術之天元，彼中猶目爲東來法。特其人性縝密，善於運思，遂能推陳出新，擅名海外耳。其實法固中國之法也，天方算法如此，其餘亦無不如此。中國創其法，西人襲之。中國儻能踵而上之，則在我既已洞悉根源，遇事不必外求，其利益正非淺鮮」。（教育史料第一册八頁）

這種見解在我們今日看來，當然要說是一種無知附會，但是在當時則總算是因中西文化之接觸而感覺到中國的文化問題了。因之這種見解差不多可說是當時人們對於中國文化問題的一種普遍見解。所以王之春說：

「西學非僅西方之學也。名爲西學，則儒者以非類爲恥。知其本出於中國之學，則儒者當以不知爲恥。……墨子曰：「化徵易，若蛙爲鶉，五合，水火土離，……此化學之祖也。均髮，均懸輕重而髮絕，不均也均，其絕也莫絕，此重學之祖也。臨鑑立景，二光夾一光，足被下光，故成景，……此光學之祖也。韓非子呂氏春秋講言墨翟之技，削鵲能飛，巧輓掛鳶。班班可考。泰西智士，從而推衍其緒，

而精理名言，奇技淫巧，本不能出中國載籍之外。儒生於百家之書，歷代之事，未能博考，乍見異端，詫爲新奇，亦可哂矣』—（各國通商始末記卷十九）

這些見解都可說是對於中國文化問題極幼稚的見解。他們雖然把中國文化看爲西洋文化之祖師，但是他們對於所謂西學總算看見一點半滴了。他們所見的西學就是聲、光、化、電之學，堅甲利兵之術。後來曾、李的洋務運動卽可說由這種見解而來。所以薛福成記胡文忠的一段故事中說：『文忠……至江濱忽見二洋船鼓輪而上，迅如奔馬，疾如飄風，文忠變色不語，勒馬回營，中途吐血；幾至墮馬。……閻丹初尙書……每與文忠論及洋務，文忠輒搖手閉目，神色不怡者久之，曰：此非吾輩所能知也』。看見二洋船鼓輪而上便至吐血，可見他們當時對於西方文明是如何的驚異，亦可見他們對於西方文明看得如何狹小了。所以太平天國平滅以後，曾國藩、左宗棠、李鴻章等人竭力倡辦洋務，在上海創辦製造局，譯書，在北洋練海軍，馬尾辦船政，曾國藩並命他的兒子紀澤、紀鴻學西文，研究西學。曾、左死後李鴻章算是洋務運動的重要人物，但是李的見解仍沒有甚麼進步，他所見的西洋文化仍是一部分物質文明，卽機器堅甲利兵之類。所以他致曾國藩書中說：『西洋炸彈

重者數萬數千斤，輕者數百數十斤，戰守之具天下無敵，……中國……若能與西洋火器相埒，小中國有餘，敵外國亦無不足，俄羅斯、日本從前不知礮法，國日以弱；自其國之君臣卑禮下人，求得英、法秘巧，槍礮、輪船漸能製用，遂與英、法相為雄長。中土若於此加意，百年之後長可自立」。又一次的奏摺說「中國但有開花大礮、輪船兩樣，西人即可斂手」。從這些話中確可看出他對於西洋文化是認做效法追蹤的，但是他對於西洋文化的認識，實在太狹小了。因為他所見的西洋文化範圍太得狹小，於是他仍以為中國的根本文化比外國高明，我們要取法西洋技藝者不過是應一時之急需而已，所以他奏請設立江南機器製造局說：「中國文物制度迥異外洋獉狉之俗，所以郅治保邦，固丕基於勿壞者固自有在；必謂轉危為安，轉弱為強之道全由於仿習機器……非謂培補修養之法即在是也……庶幾取外人之長技以成中國之長技，不致見絀于相形，斯可有備而無患」。這種思想真正說來就是「中學為體西學為用」的意思，不過沒有明白提出這個口號罷了。

在當時大家都祇注意西學的槍礮輪船機器的時候，有一位比較思想進步的人就是郭嵩燾，他看出西洋文明不僅在一些技術，他們的法律、政治制度亦實足為我們取法。他於光緒三年在歐

洲任駐英、法公使時曾由倫敦致書李鴻章說：

『日本在英國學習技藝者二百餘人，……有名長剛良之助者，故諸侯也，……亦在此學習法律。其戶部尚書思屢葉歐摩至本使講求經制出入，謀畫做行之……而學兵法者絕少，蓋兵者末也，各種創製皆立國之本也。……嵩燾欲令李丹崖攜帶出洋之官學生，改學相度煤鐵鍊冶諸法，及興修鐵道電學，以求實用，仍飭各省督撫多選少年才俊，資其費用，先至天津、上海、福建各機器局考求儀式，通知語言文字，而後遣其赴外洋各就才質所近，分別研學』。

又一次致書說：

『前歲入都，本意推求古今事宜，辨其異同得失；……究明其本末，修其所以致富之實，其發明，其用心而後中國所以自處與其所以處人者，皆可以知其簡要。……嵩燾，楚人也，生長愚頑之鄉，又未一學商賈與洋人相近；蓋常讀書觀禮，歷舉古今事變而得之於舉世非笑之中，求所以爲保邦制國之經，以自立於不敝』。

他的意思是要勸李鴻章對於西洋文明不要僅注意技藝，而尤要注意『立國之本』，所謂立

國之本就是『創制』，蓋能有『保邦制國之經』，然後可以『自立於不敝』。這種思想在當時確可說是最進步的思想，後來的康、梁維新運動其根本思想亦不過如此。可惜當時的人士並未能看到這種地步。所以郭嵩燾的思想終未能實現。

此後對於中國文化問題最注意的人當然要推張之洞。張之洞對於中國文化問題的具體主張就是『中學爲體，西學爲用』。這種思想可說是同治、光緒年間一班士大夫階級的代表思想，亦可說當時維新守舊兩派之間的一種折衷思想，因爲到了張之洞時代維新守舊已經形成一種對立的陣勢，但守舊者固然是頑固糊塗，卽所謂維新者亦未知眞正維新之道；所以張之洞在勸學篇序中說：

『圖救時者言新學，慮害道者守舊學，莫衷於一。舊者因噎而食廢，新者歧多而羊亡；舊者不知通，新者不知本。不知通則無應敵制變之術；不知本，則有非薄名教之心。夫如是則舊者愈病新，新者愈厭舊，交相爲瘉，而恢詭傾危亂名改作之流，遂雜出其說以蕩衆心，學者搖搖，中無所主，邪說暴行，橫流天下，敵既至無與戰；敵未至無與安。吾恐中國之禍，不在四海之外，而在九州之內

矣」。

又說：

「今惡西法者，見六經古史之無明文，不察其是非損益，而概屏之。如詆洋操爲非，而不能用古法練必勝之兵；詆鐵艦爲費，而不能用民船樹海防之策，是自塞也。自塞者令人固蔽傲慢，自陷危亡。略知西法者，又概取經典所言而傅會之，以爲此皆中國所已有。如但詡借根方爲東來法，而不習算學；但矜火器爲元太祖征西域所遺，而不講製造槍礮，是自欺也。自欺者，令人空言爭勝，不求實事，溺於西法者，甚或取中西之學而糅雜之，以爲中西無別。如謂春秋則是公法，孔教合於耶穌。是自擾也。自擾者，令人眩惑狂易，喪其所守。綜三敝皆由不觀其通，不通之害，口說紛呶，務言而不務行，論未定而兵渡河矣」。（勸學外篇會通第十三）

當時的人士對於中西文化既分爲守舊維新兩大派，那末應當怎樣辦呢，張之洞的意思是這樣：

「然則如之何？曰：中學爲內學，西學爲外學。中學治身心，西學應世事。不必盡索於經文，而必

無悖於經義，如其心聖人之心，行聖人之行，以孝、弟、忠、信為德，以尊主庇民為政，雖朝用汽機，夕用鐵路，無害為聖人之徒也。如其昏惰無志，空言無用，孤陋不通，傲很不改，坐使國家顛隮，聖教滅絕，則雖弟佗其冠，神禫其辭，手注疏而口性理，天下萬世皆將怨之詈之曰：此堯、舜、孔、孟之罪人而已矣』。（同上）

張之洞對於中國文化問題的意見，可說是同光時代討論中西文化問題的一個關鍵，因為他所謂中學為體西學為用，可說是當時人們討論中西文化的一個結論，而他主張『西藝非要，西政為要』『政猶急於藝』，又可說是對於以後維新運動的一個啓示。雖然在當時即有人覺着張之洞所見的『學校地理度支賦稅武備律例勸工通商』等西法還不是西方文明的根本精神，因而批評說：『中國之學西法，錯在不學其心而但學其法』，（胡禮垣勸學篇書後）但是張之洞的見解確已是當時維新派的代表了。

第三節　維新革命運動時期

、康梁維新運動，在思想上比較張之洞是稍有進步了，所以梁啓超在南海康先生傳上說：

『及道香港、上海，見西人殖民政治之完整，屬地如此，本國之更進可知，因思所以致此者，必有道德學問爲之本原』。

他能看到道德學問爲西洋文化之本原，這比張之洞當然是進一步了。但是我們細察他的思想，仍是中體西用之說爲其根本。所以他見的西學雖然包括張之洞所未見到的『泰西哲學』『羣學』等學，而他始終還是要拿孔子的招牌，而且始終覺着西方文化根本不及中國文化。所以他論歐洲的宗教道德不如中國說：

『古者愚民，陰冥之中事事之物，皆以爲鬼神；聖者因其所明而怵之，則有所畏而不爲惡，有所謀而易嚮善；故太古之教，必多明鬼，而佛、耶、回乃因舊說爲天壇地獄以誘民。獨孔子敷教在寬，不語神怪，不尙迷信，故教以仁讓務民之義；不如佛、耶、回之天志明鬼。然治古民用神道，漸進，則用人道。吾昔者視歐、美過高，以爲漸進至大同；由今按之，則升平尙未至也！孔子於今日猶爲大醫王，無有能易之者！而病者乃欲先絕醫，殆死矣』！（康著歐洲十一國游記第一編）

論歐洲政治的分爭不如中國政治的統一說：

「孔子倡大一統之說，孟子發定於一之論，蓋目覩爭地以戰，殺人盈野，故大倡統一以救之。李斯紹述荀卿之儒學，頗聞微言，故丞於綰等請立諸子以爲侯王，始皇用李斯言不行，乃分天下以爲三十六郡。自是封建廢，中國遂以二千年一統，民安其生；比之歐洲千年黑暗之亂禍，其治安多矣」！（同上）

論歐洲的法治不如中國的禮治說：

「中國奉孔子之教，固以德禮爲治者也。孔子曰：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。道之以政，齊之以刑，民免而無恥」。太史公曰：「法者制治之具，而非制治淸濁之原也；故法出而奸生，令下而詐起」。中國數千年不設辯護士，法律疏闊而獄訟鮮少。戴白之老，長子抱孫，自納稅外，未嘗知法律。蓋以半部論語治天下，國民自以禮義廉恥，孝弟忠信，相尙相激，而自得自由故也。今南洋華人父子兄弟之間，開口卽曰：「沙拉」「沙拉」！歐化哉「沙拉」者法律也。蓋以個人獨立之義，有國而無家，故薄恩義而但尊法律；然奸詐盜僞大行於奉法之中，誠哉其免而無恥也！法律乎！何

足尊』(同上)

論歐洲自由不如中國先進說：

『中國人之生長於自由而忘自由，猶之其生長於空氣而不知空氣爲何物耳……凡人身自由，營業自由，所有權自由，集會言論出版信敎自由，吾皆行之久矣。法大革命所得自由平等之權利，凡二千餘條；何一非吾國人所固有，且最先有乎？但有之已數千年而忘之不知誇耳』(同上)

論歐洲婦女獨立不如中國敎孝說：

『同治九年，德法戰時，法人已逾三千萬，迄今亦不過三千餘萬，……若仍此不變，法可自絕滅，不待人滅絕之也。此其故何哉？一薄於敎孝也。……孔子立法尙孝，敎子報之，故詩曰：「欲報之德，昊天罔極」也。以中國人之厚於父母，故父母樂於生子，而望倚養於終身，報之於蓋老；是故女有生子之望，人無墮胎之俗，故中國人民繁多，過於萬國，蓋有由也。今歐、美之俗，人人自立，父母不能有其子；劬勞而撫子，子長而嫁娶，別父母而遠居，積財而不養父母；歲時省親，儼同作客；其父困絕而不必養，其母病而不之事。旣無得子之報，然則爲婦女者何所望於子；安肯捨性命，忍嗜欲，耐

勞苦，而生之撫之，無事預絕其萌以省事也？一婦女自立也……婦女……自能養，……自能富貴尊榮，無事於求人待人；然則何爲竭十餘年之力，忍耐勞苦而生子養子哉？無寧預絕其萌而先墮之！……然則歐、美之人口，不其危乎！嗟乎！天下萬事，皆賴人類爲之。若人類減少，則復愚！人類滅絕則大地復爲狉獉草昧之世而人之生也，皆賴婦女；故婦人不願有子，乃天下之大變洪水猛獸，不烈於此者也』！（同上）

此外他還說：歐人服氈絨，不如中國服絲帛，歐人膳食不如中國膳食之先進，歐人嗜酒不如中國吃鴉片，歐人宮室不如中國宮室之宏偉，歐人同浴之爲據亂世不如中國異浴之爲升平世等。（同上）

由此可知康有爲對於西洋文化雖然比張之洞看得較爲廣大深遠了一點——能夠見到張之所未見到的哲學羣學，能夠由技藝之效法進而爲政治之改革，但是他始終還是以爲西洋文化根本不如中國文化，因此他的維新變法亦都要拿什麼『孔子託古改制』與『通三統』，『張三世』的公羊之義來附會，這種思想，可說仍是中體西用之說的推衍。本來康、梁之徒起初都是今文

經學運動的人，由經學運動而進而為變法運動，當然根本上說不上真正了解西洋文化。

但是梁啓超畢竟比較康有為年青，所以起初康、梁二人的見解雖然相同，到後來梁啓超的思想竟然比康有為進一步了。於是他對於康有為孔教復原的主張便不贊同，他在壬寅年的新民叢報中說：

「我國學界之光明，人物之偉大，莫盛於戰國，蓋思想自由之明效也。及秦始皇焚百家之語而思想一窒，漢武帝表彰六經，罷黜百家而思想又一窒。自漢以來號稱行孔教二千餘年於玆矣；而皆持所謂表章某某，罷黜某某者，為一貫之精神。故正學異端有爭，今學古學有爭，言考據則爭師法，言性理則據道統，各自以為孔教而排斥他人以為非孔教。……寖假而孔子變為董江都、何邵公矣，寖假而孔子變為馬季長、鄭康成矣，寖假而孔子變為韓退之、歐陽永叔矣，寖假而孔子變為程伊川、朱晦庵矣，寖假而孔子變為陸象山、王陽明矣，寖假而孔子變為顧亭林、戴東原矣，皆由思想束縛于一點，不能自開生面，如群猿得一果，跳擲以相攫，如群嫗得一錢，詬詈以相奪，情狀亦何可憐，……此二千年來保教黨所生之結果也」。

又說：

「今言保教者，取近世新學新理而緣附之曰：某某孔子所已知也，某某孔子所曾言也；……然則非以此新學新理厭然有當於吾心而從之也，不過以其暗合於我孔子而從之耳。是所愛者乃在孔子非在眞理也；萬一徧索四書六經而終無可比附者，則將名知爲眞理而亦不敢從矣；萬一吾所比附者，有人剔之曰：孔子不如是，斯亦不敢不棄之矣；若是乎眞理之終不能餉遺我國民也。故吾所惡乎舞文賤儒動以西學緣附中學者，以其名爲開新實則保守，煽思想界之奴性而滋益之也」。

又在乙卯年的國風報中說：

「摭古書片詞單語以傅會今義，最易發生兩種流弊：（一）倘所印證之義，其表裏適相脗合，善已；若稍有牽合附會，則最易導國民以不正確之觀念，……而比附之言傳播既廣，則能使多數人之眼光之思想見局見縛於所比附之文句，……而不復追其眞義之所存，……此等結習最易爲國民研究實學之魔障。（二）勸人行此制，告之曰，吾先哲所嘗行也；勸人治此學，告之曰吾

先哲所嘗治也；其勢易入固也然猶以此相詔，則入於先哲未嘗行之制，輒疑其不可行，於先哲未嘗治之學輒疑其不當治。無形之中恰足以增其故見自滿之習，而障其擇善服從之明』。

後來他著清代學術概論亦說：

『中國思想之痼疾，確在「好依傍」與「名實混淆」。若援佛入儒也，若好造僞書也，皆原本於此等精神。以清儒論，顏元幾于墨矣，而必自謂出孔子；康有爲之大同，空前創獲，而必自謂出孔子。……此病根不拔，則思想終無獨立自由之望』。（清代學術概論萬有文庫本頁九一）

從這些話看來梁啓超的思想確是比康有爲進步了，康有爲對於中西文化的見解是『摭古書的片詞單語以傅會今義』，『動以西學緣附中學』，而梁啓超則是要掃除『好依傍』與『名實混淆』的弊病，使中國文化與西洋文化分個清楚。這與中體西用的見解確是不同了。但是什麽是中國文化，什麽是西洋文化，梁氏自己始終沒有明白指出，中國文化究竟應當如何改革，如何發展，亦沒有扼要的說明，質言之，即因爲他對於文化的本質沒有眞確認識，所以他對於中國文化的出路亦沒有確實的把握，於是大戰之後他遊歷歐洲，遇了一部分因歐戰影響而對於西洋文化發

生懷疑的人，使把他的思想拉得與康有爲差不多了。我們看他在歐遊心影錄上說：

『大凡一個人若使有個安心立命的所在，雖然外界種種困苦，亦容易抵抗過去，近來歐洲人卻把這件沒有了。爲甚麼沒有了呢？最大的原因就是過信「科學萬能」』。

『他們有句話叫做「世紀末」。這句話的意味從狹義解釋就像將近除夕，大小帳務遇着要清算；卻是頭緒紛繁，不知從何算起。從廣義解釋就是世界末日，文明滅絕的時候到了。我們自從到歐洲來，這種悲觀的論調著實聽得洋洋盈耳。記得一位美國有名的新聞記者賽蒙氏和我閑談，他問我「你回到中國幹什麼事？是否把西洋文明帶些回去」。我說：「這個自然」。他嘆一口氣說：「唉！可憐西洋文明已經破產了」！我問他：「你回到美國卻幹什麼」？他說：「我回去就關起大門老等，等你們把中國文明輸進來救拔我們」。我初聽了這種話還以爲他有心奚落我。後來到處聽慣了，纔知道他們有許多先覺之士，着實抱着無限憂危。總覺得他們那些物質文明是製造社會險象的種子，倒不如這世外桃園的中國還有辦法。這就是歐洲人多數心理的一般了』。

「我們的國家有個絕大責任橫在前途。什麼責任呢？是拿西洋文明來擴充我的文明，又拿我的文明去補西洋的文明，叫他化合起來的一種新文明。我在巴黎會着大哲學家蒲陀羅(Boutreux)（柏格森之師）他告訴我說「……你們中國着實可愛可敬，我們祖宗裏塊鹿皮，拿石刀在野林裏打獵的時候，你們不知已出了幾多哲人了。我近來讀些譯本的中國哲學書，總覺得他精神博大。可惜老了，不能學中國文，我望中國總不要失了這份家當纔好」。我聽了這話覺得登時有幾百斤重的擔子加在我肩上。又有一回和幾位社會黨名士閑談，我說起孔子的「四海之內皆兄弟」「不患寡而患不均」。跟着又講到井田制度，又講些墨子的「兼愛」「寢兵」。他們都跳起來說道：「你們家裏有這些寶貝卻藏起來不分點給我們，眞是對不起人啊」！我想我們還夠不上說對不起外人，先自對不起祖宗罷了。近來西洋學者許多都想輸入些東方文明令他們得些調劑。我仔細想來我們實在有這個資格。何以故呢？從前西洋文明總不免將理想實際分為兩橛。……所以最近提倡的實用哲學創化哲學都是要把理想納到實際裏頭，圖個性物調和，我們先秦學術正是從這條路上發展出來。孔、老、墨三位大聖雖然學派各殊，「求理想

與實用一致」卻是他們的共同歸著點。如孔子的「盡性化育」「自強不息」，老子的「各歸其根」，墨子的「上同于天」，都是看出有個「大的自我」「靈的自我」，和這「小的自我」，「肉的自我」同體。想要因小通大，推肉合靈。我們若是跟着三聖所走的路，求「現代的理想與實用一致」，我想不知有多少境界可以闢得出來哩！……我們可愛的青年！——立正——開步走——大海對岸那邊有好幾萬萬人愁着物質文明破產，哀哀欲絕的喊救命，等着你來超拔他們哩！我們在天的祖宗三大聖，和許多前輩，眼巴巴盼望你完成他的事業，正在拿他的精神加佑你哩』。

又在先秦政治思想史的結論中提出『精神生活與物質生活之調和』，及『個性與社會性之調和』兩問題，對於第一問題他希望『能應用儒家之「均安主義」，使人人能在當時此地之環境中，得不豐不觳的物質生活實現而普及。換言之，則如何而能使吾中國人免陷近百餘年來歐美生計組織之覆轍，不至以物質生活之糾紛，妨害精神生活之向上』。對於第二個問題他希望『能使日擴日複之社會不變為機械的，使個性中心之「仁的社會」能與時勢並進而時時實現』。

由此可知梁啓超雖然不像康有爲之『摭古書片詞單語以傅會今義』，但是他要『拿西洋的文明來擴充我的文明，又拿我的文明來補助西洋文明』，卻仍是中體西用的調和折衷態度。

在這個時期中有一個介紹西洋文化最有功勞的人是嚴幾道。嚴幾道留學英國多年，歸國後譯出許多西洋名著，對於中國近代文化上的影響確是很大，這樣的一位學者，他對於西洋文化，當然是有深刻的認識了。但是很奇怪的，他對於中國文化問題的意見，前後竟然矛盾之至。他早年對於中國固有文化甚爲反對，而晚年則竭力保守。於是這樣一位對於西洋文化有深刻研究的人落到結果竟然成爲一個守舊的思想者。我們來看他前後思想之不同。

他於光緒二十一年在直報發表的文章，有論世變之亟、原強、救亡決論、闢韓等篇。（民國十一年有蔣貞金君輯嚴幾道詩文鈔一書由國華書局印行）他的中心思想以爲西洋人之所長不僅在『善會稽』『擅機巧』而其『德慧』『術知』尤爲吾民所不及。他以爲西洋文明『苟握要而談，不外乎於學術則黜僞以崇眞，於刑政則屈私以爲公而已』。（嚴幾道詩文鈔卷一論世變之亟）所謂黜僞以崇眞卽科學精神，屈私以爲公卽民主精神。後來陳獨秀所說的『塞恩斯』與『德

謨克拉西」，嚴幾道於此時已經看到了。因此他對於西學極力稱讚說：

「夫西洋之於學，自明以前與中土亦相埒耳。至於晚近言學，則先物理，而後文詞，重達用而薄藻飾。且其教子弟也，尤必使自竭其耳目，自致其心思，貴自得而賤因人，喜善疑而慎信。故其名數諸學則籍以教致思窮理之術；其力質諸學則皆以導觀物察變之方。而其本事則筌蹄之於魚兔而已矣」。（同上原強）

他對於政治則完全同情於民約論的主張說：

「韓子何不云，民者出粟米麻絲作器皿通貨財以相爲養生者也；其有相欺相奪，而不能自治也，故出什一之賦而置之君，使之作爲刑政甲兵，以鋤其強梗，備其患害；然而君不能獨治也，于是爲之臣，使之行其令，事其事；是故民不出什一之賦，則莫能爲之君，君不能鋤其強梗防其患害則廢，臣不能行其鋤強梗防患害之令則誅乎」？（同上第三卷闢韓）

他此時所譯書籍，常常把自己見解作爲案語，辭氣之間甚爲激烈。如

「自秦愚黔首，二千歲於茲矣。以天之道，舟車大通；通則雖欲自安於愚，無進於明，其勢不可，

數百十年已往，吾知黃人子孫，將必有太息痛恨於其高曾祖父之所爲者。嗚呼！可不懼哉」。（嚴譯原富萬有文庫本第一册譯事例言頁七至八）

「嗚呼！用詩書禮樂之教，奬柔良謹畏之民，期於長治久安也；而末流之弊，乃幾不能自存，豈立治擾民者之所前知者耶」？（同上第二册頁六十）

這樣的思想簡直可說是全盤西化的思想。但是庚子以後，他的思想漸漸右傾了，所以他於光緒二十八年印行羣已權界論時，在自序中說：

「十稔之間，吾國考西政者日益衆，於是自繇之說常聞於士大夫；顧竺舊者既驚怖其言，目爲洪水猛獸之邪說；喜新者又恣肆泛濫，蕩然不得其義之所歸，以二者之皆譏，則取舊譯英人穆勒氏書，顏曰羣已權界論」。

所以蔡子民在五十年來中國之哲學（申報五十周紀念刊）中說：「先生覩當時激亢者多，議論逐趨於保守」。但是他此時對於張之洞的中體西用說仍加反對，他說：

「言主中學而以西學輔所不足者，驟而聆之，亦若大中至正之說矣，措之於事，又不然也。往

者中國有武備而無火器，嘗取火器以輔所不足者矣；有城市而無警察，亦將取警察以輔所不足者矣。顧使由今之道，無變今之俗；是輔所不足者，果得之而遂足乎？……一國之政教學術，其如具官之物體歟？有其元首脊腹，而後有其公府四肢；有其質幹根荄，而後有其枝葉華實。使所取以輔者與所主者絕不同物，將無異取驥之四蹏以附牛之項領，從而責千里焉，固不可得，而田隴之功又以廢也』。（與外交報主人論教育書光緒二十八年見嚴幾道詩文鈔卷四）。

及到了民國以後，他的思想更退後了，他對於西洋文化根本加以反對了，他『悟向所謂會一爐而治之者徒屬虛言』，而要『保持吾國四五千載聖賢相傳之綱紀彝倫道德文章於不墜』，所以他說：

『西國文明，自今番歐戰，埽地隨盡。英國看護婦迦維勒當正命之頃，明告左右，謂愛國道德爲不足稱，何則？以其發源於私而不以天地之心爲心故也。此等醒世名言，必垂於後。正如羅蘭婦人臨刑時，對自由神謂幾多罪惡假汝名而行也。往聞吾國腐儒議論，謂孔子之道必有大行人類之時，心竊以爲妄語，乃今聽歐、美通人議論，漸復同此，彼中研究中土文化之學者亦日益加衆，學

會芹樓不一而足，其寶貨中國美術者，蟻聚蜂屯，價直千百往時，即此可知天下潮流之所趨矣」。（學衡十八期與熊純如書札節鈔五十八）。

又說：

「不佞垂老，猶見脂那七年之民國，與歐羅巴四年亙古未有之血戰，覺彼族三百年之進化，祇做到利己殺人寡廉鮮恥八個字。迴顧孔、孟之道，眞量同天地，澤被寰區，此不獨吾言爲然，即泰西有思想，亦漸覺其如此矣」。（同上五十九）

嚴幾道的思想變遷，前後如此矛盾，我們當不勝爲之驚異，質則這亦不僅是他個人的思想問題，而是在中國現代矛盾社會中，自然應有的現象。中國現代社會既在帝國主義與封建勢力狼狽爲奸之下，永不能前進；甚且有時倒退，所以除過眞正能在實際運動中謀算改革社會的人士以外，若祇在思想上作功夫，即本來是前進之人亦將漸漸趨於落後，蓋實際生活足以左右人思想也。

在這個時期中有兩位在學術有偉大功績人，一爲章太炎，一爲王國維。王國維一生精力，都用在純粹的學問上，而他早年亦治西洋哲學。章太炎則除過學問上的偉大成績外，又對革命事業亦

有很大貢獻。這兩位偉大學者，在歷史上的地位當然是不同的；但是他們兩對中國文化輕視西洋文化的思想幾乎如出一轍。我們看章太炎說：

「使後生俇俇無所擇，以是旁求顯學，期於四裔。四裔誠可效，然不足一切頹書以自輕鄙，何者？飴豉酒酪，其味不同，而皆可於口。今中國之不可委心遠西，猶遠西之不可委心中國也。校術誠有詘，要之短長足以相覆。今是天籟之論，遠西執理之學，弗能為也；遺世之行，遠西外務之德弗能為也。十二律之管，吹之擣衣舂米皆效情，遠西履弦之技弗能為也。神輸之鍼，灼艾之治，足治頭於背，治何，遠西封割之醫非能為也。氏族之譜，紀年之書，古無失名，歲無失事，遠西闊略之史弗能為也。不定一尊，故笑上帝；不爾封建，故輕貴族；不獎兼并，故棄代議；不誣烝民，故重滅國；不恣獸行，故別男女，政教之言愈於彼。又遠下及百工將作，築橋者壘石以為空閎，傍無支柱，而千年不壞；織綺者應聲以出章采，奇文異變，因感而作，猶自然之成形，陰陽之無窮；割烹者斟酌百物以為和味，堅者使毳，淖者清，渻者使腝，令菜茹之甘美於芻豢；次有圍棋柔道，其巧疑神，孰與木杠之窳，織成之拙，牛蹴之嗛，象戲之鄙，角抵之鈍，又有言文歌詩，彼是不能相貿者矣。夫贍于己者無輕效人，若有

文木不以青赤彫鏤，惟散木爲施鑄，以是知儀刑者散，因任者文也。然世人大共僄弃以不類遠西爲恥，余以不類方更爲榮，非恥之分也。老子曰：「天下皆謂我道大，似不肖，夫惟大故似不肖，若肖久矣其細也夫！此中國、日本之校已」」。（章氏叢書國故論衡原學）

王國維說：

「自三代至於近世，道出於一而已。泰西通商以後，西學西政之書輸入中國，於是修身齊家治國平天下之道，乃出於二。光緒中葉新說漸勝；逮辛亥之變，而中國之政治學術，幾全爲新說所統矣！而原西說之所以風靡一世者，以其國家之富強也！然自歐戰以後，歐洲諸強國情見勢絀，道德墮落，本業衰微，貨幣低降，物價騰涌，工資之爭鬭日烈，危險之思想日多！甚者如俄羅斯赤地數萬里，餓死千萬人，生民以來未有此酷。而中國此十餘年中，紀綱掃地，爭奪頻仍，財政窮蹙，國幾不國，者其源亦半出於此！嘗求其故，蓋有二焉：西人以權利爲天賦，以富強爲國是，以競爭爲當然，以進取爲能事。是故挾其奇技淫巧，以肆其豪強兼并，更無知止知足之心，浸成不奪不饜之勢。於是國與國相爭，上與下相爭，貧與富相爭。凡昔之所以致富強者，今適爲其自斃之具，此皆由貪之一

字誤之此西說之害，根於心術者一也。中國立說，首貴用中。孔子稱過猶不及，孟子惡舉一廢百。西人之說，大率過而失其中，執一而忘其餘者也。試言其尤著者：國以民爲本，中外一也。先王知民之不能自治也，故立君以治之；君不能獨治也，故設官以佐之。而又慮君與官吏之病民也，故立法以防制之。以此治民，是亦可矣！西人以是爲不足，於是有立憲焉，有共和焉。然試問立憲共和之國，其政治果出於多數國民之公意乎？抑出於少數黨人之意乎？民之不能自治，無中外一也。所異者以黨魁代君主，且多一賄賂奔走之弊而已！孔子言患不均，大學言平天下，古之爲政，未有不以均平爲務者：然其道不外重農抑末，禁止兼併而已。井田之法，口分之制，皆屢試而不能行，行而不能久。西人則以是爲不足，於是有社會主義焉，有共產主義焉。然此均產之事，將使國人共均之乎？抑委託少數人使均之乎？均產之後，將合全國之人而管理之乎？抑委託少數人使代理之乎？由前之說則萬萬無此理。由後之說，則不均之事，俄頃即見矣。俄人行之，伏尸千萬，而卒不能承認私產之制度，則擾擾洶洶，又奚爲也！抑西人處事，皆欲以科學之法馭之。夫科學之所能馭，空間也，時間也，物質也，人類與動植物之軀體也。然其結構愈複雜，則科學之律令愈不確實。至於人心之靈，及人類

所構成之社會國家，則有民族之特性，數千年之歷史與其周圍一切之境遇，萬不能以科學之法治之；而西人往往見其一面而忘其他，故其道方而不能圓，往而不知反。此西說之弊，根於方法者二也。至西洋近百年中，自然科學與歷史科學之進步，誠為深邃精密，然不過少數學問家用以研究物理，考證事實，琢磨心思，消遣歲月斯可矣！而自然科學之應用，又不勝其弊，西人兼併之烈，與工資之爭，皆由科學為之羽翼。其無流弊如史地諸學者，亦猶富人之華服，大家之古玩，可以飾觀瞻，而不足以養口體。是以歐戰以後，彼土有識之士，乃轉而崇拜東方之學術，非徒研究之，又信奉之，數年以來，歐洲諸大學議設東方學講座者，以數十計，德人之奉孔子、老子說者，至各成一團體。蓋與民休息之術，莫尚於黃老，而長治久安之道，莫備於周、孔；在我國為經驗之良方，在彼土尤為對症之新藥，是西人固已憬然於彼政學之流弊，而思所變計矣」！（王忠愨公遺書羅振玉王忠愨公別傳）

這樣兩位大學者，他們對於中西文化的看法竟然這樣零碎淺薄，這大概可說是由於他們為中國古書蒙蔽之故。

在這個時代，一個最重要的人物當然是孫中山，孫中山先生是一個大政治家，亦是一個大思想家，但是他終身努力於實際的革命的事業，所以他的思想並不能只從他的言語著作中來看。孫中山主義是三民主義，三民主義的系統的演講雖然是到他晚年纔流佈出來，但是主義的建立則是遠在滿清之末即已完成，因而在他四十年努力革命的生活中，一言一動無不以三民主義爲中心。所以我們要知道他對於中國文化問題的主張亦惟有從三民主義及其他言論中求之。他在自傳裏說：

「革命之名詞，創於孔子。中國歷史，湯、武以後，革命之事實，已數見不鮮矣。其在歐洲則十七、八世紀以後，革命風潮，遂磅礴於世界，不獨民主國惟然，則君主國之所以有立憲，亦革命之所賜也。予之謀中國革命，其所持主義，有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事迹者，有吾所獨見而創獲者。分述如左：一、民族主義……；二、民權主義……；三、民生主義……。綜上所說則知予之革命主義內容，賅括言之，三民主義五權憲法是已。苟明乎世界之趨勢，與中國之情況者，則予之主張實爲必要而且可行也」。（中山叢書第一册自傳）

我們看他所說的主義是『有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐洲學說事迹者，有吾所獨見而創獲者』。似乎是很複雜，但是他以合乎『世界的趨勢與中國之情狀』爲標準，則實在是一種科學的態度所以現在有一部分存心開倒車的人摭拾三民主義中頌揚中國固有文化的語句便大作復古的運動，在可說是不『明乎世界之趨勢與中國之情狀』。

總之我們可說孫中山雖然是康、梁同時，但他的思想是與康、梁絕不相同的，他雖然不是僅僅從事文化運動的人，但他在文化上的影響實比任何人爲大。他所謂『明乎世界趨勢與中國國情』卽可說是中國本位文化的建設。

第四節　五四運動時期

民國成立以後，民主共和的招牌掛起了，政治法律的制度亦改變了，但是外表雖是煥然一新，而國民思想仍是陳舊不堪，於是袁世凱稱帝，張勳復辟，軍人混戰，議員賣身，種種腐敗齷齪之事盡情表出。而人民在水深火熱顚沛流離之下，仍是時時盼望有所謂眞龍天子出現。在這樣情形之下，

有一部分學者感覺着過去一切革新的運動，如洋務運動，維新革命運動，都不是根本的辦法，要想改革中國，惟有從改革國民思想，改變人生態度上着手，纔是根本的辦法。於是他們一轉方向，拋棄政治運動而從事思想運動，所謂五四的新文化運動，卽係由此而造成的。

五四新文化運動的領袖人物當然是以陳仲甫、胡適之二人爲主。他們的思想都是以反對中國舊文化，接受西洋新文化爲主。他們覺着中國舊文化中的權威人物是孔子，所以他們毫不客氣地把支配中國人心二千餘年的孔子思想竭力加以抨擊；他們看出西洋新文化的精髓是『德謨克拉西』與『塞恩斯』，所以他們要擁護『德先生』與『賽先生』。他們的態度是很明顯的，他們的言論是很激烈的，所以在當時一班守舊之徒看爲大逆不道，而在中國文化運動的歷史上使劃出一個新的時期了。我們以下摘引他們的幾段話來看：

陳仲甫先生在他當時主辦的新青年上發表過許多文章，都可以說是很痛快透闢的言論，最著者是孔子評議、憲法與孔教、孔子之道與現代生活、吾人之最後覺悟、本誌（新青年）罪案之答辯書等文。例如他在憲法與孔教中說：

『吾人倘以為中國之法，孔子之道，足以組織吾之國家，支配吾之社會，使適於今日競爭世界之生存，則凡十餘年來之變法維新，流血革命，設國會，改法律，及一切新政治、新教育，無一非多事，且無一非謬誤，應悉廢罷，仍守舊法，以免濫費吾人之財力；萬一不安本分，妄欲建設西洋式之新國家，組織西洋式之新社會，以求適今世之生存，則根本問題，不可不首先輸入西洋式社會國家之基礎，所謂平等人權之信仰；對於與此新國家、新社會不可相容之孔教，不可不有徹底之覺悟，勇猛之決心；否則不塞不流，不止不行』。

又在孔教研究一文中說：

『既然承認孔教在法律上、政治上、經濟上，都和現代人心不合；不知道我還要尊孔教的理由在那裏』？『除了君臣父子夫婦之道及其他關於一般道德的說明，孔子精神眞相眞意究竟是什麼』？

又在本雜誌罪案之答辯一文中說：

『要擁護那德先生，便不得不反對孔教、貞節、舊倫理、舊政治；要擁護那賽先生，便不得不反

對舊藝術、舊宗教；要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學」。

這些話都可說是陳氏用戰士口氣所發的言語，所以其中不免有幾分感情作用，我們來再看他用研究態度分別東西民族根本思想之差異時所說的話；他說：

「東西洋民族不同而根本思想亦各成一系，若南北之不相並，水火之不相容也，請言其大者，（一）西洋民族以戰爭爲本位；東洋民族以安息爲本位。儒者不尙力爭，何況於戰。老子之教不尙賢，使民不爭，以唯兵爲不祥之器。故中土自西漢以來，黷武窮兵，國之大戒……世或稱中國民族安息於地上……斯說也，吾無以易之。若西洋諸民族好戰健鬪，根諸天性，成爲風俗。……歐羅巴之全部文明史，無一字非鮮血所書。……吾料其人之國終不淪亡，其力抗艱難之氣骨，東洋民族或目爲狂易。但能有其萬一，愛和平尙安息雍容文雅之劣等東洋民族何至處於今日之被征服地位？西洋民族性惡侮辱寧鬪死，東洋民族性惡鬪死寧忍辱。民族而具如斯卑劣無恥之根性，尙有何等面顏高談禮敎文明而不愧（二）西洋民族以個人爲本位，東洋民族以家族爲本位。西洋民族自古及今，徹頭徹尾個人主義之民族也。……舉一切倫理、道德、政治、法律、社會之所

濟化國家之所求擁護個人之自由權利與幸福而已。……東洋民族自遊牧社會進而爲宗法社會，至今無以異焉。自酋長政治進而爲封建政治，至今亦無以異焉。宗法社會以家族爲本位，而個人無權利。一家之人聽命家長，詩曰：君之宗之，禮曰：有餘則歸之宗，不足則資之宗。宗法社會尊家長，重階級，故教孝。宗法社會之政治，郊廟典禮，國之大經。國家組織一如家庭，尊元首，重階級，故教忠。忠孝者，宗法社會封建時代之道德，半開化東洋民族一貫之精神也。……（三）西洋民族以法治爲本位，以實利爲本位；東洋民族以感情爲本位，以虛文爲本位。西洋民族重視法治不獨國政爲然，社會家庭無不如是。……西俗成家之子，恆離親而別居，斷絕經濟之關係。所謂吾之家庭（My family）者，必其獨立生活也。否則，必曰吾父之家庭（My father's family），用語嚴別，誤必遺譏。東俗則不然，親養其子，復育其孫，以五遞進，又各納婦，一門之內人口近百矣。況夫累代同居，傳爲佳話。虛文炫世，其害滋多。男婦羣居，內多詬誶，依賴性成，生產日微。貌爲家庭和樂，實則黑幕潛張，而生機日促耳。昆季之間率爲共產，倘不相養，必爲世譏。事畜之外，兼及昆季，至簡之家恆有八口，一人之力，曷以肩茲。因此被養之昆季習爲游惰，遺害於家庭社會者亦復不少。交遊稱貸，視

爲當然，其價也無期，其質也無物，惟以感情爲條件而已」。（東西洋民族根本之差異）

胡適之先生對於這種問題的意見大體與陳仲甫先生相同，惟言論之間比較和平一點。他在我們對於西洋近代文明的態度一文中的結論說；東方文明最大的特色是知足，西方近代文明的最大特色是不知足。後來他又在介紹我自己的思想一文中說：

「我很不客氣的指摘我們的東方文明，很熱烈的頌揚近代文明」。

「人們常說；東方文明是精神文明，西洋文明是物質文明，或唯物的文明；這是有誇大狂的妄人捏造出來的謠言，用來遮掩我們的羞臉的。其實一切文明都有物質和精神兩部分。材料是物質的，而運用材料的心思才智都是精神的」。

「少年的朋友們，現在有些妄人要煽動你們的誇大狂，天天要你們相信中國的舊文化比任何國高，中國的舊道德比任何國好；還有一些不曾出國門的愚人，鼓起喉嚨對你們喊道：往東走！往東走！西方的這套把戲是行不通了！我要對你們說不要上他們的當，不要拿耳朵當眼睛，睜開眼睛看看自己，再看看世界。我們如果想把國家整頓起來，如果還希望這個民族在世界上佔

了個地位——只有一條生路，就是我們自己要認錯，我們必須承認自己百事不如人，文學不如人，音樂不如人，藝術不如人，身體不如人』。

但是他對於文化的將來趨勢，並不以爲是西洋文化完全把中國文化克服消滅，而是兩種文化接觸之後，互相影響，重新產生一種世界的文化，所以他在中國哲學史大綱的導言中說：

『世界的哲學，大概可分爲東西兩支。東支又分印度、中國兩系。西支也分希臘、猶太兩系。初起的時候，這四系都可算獨立發生的。到了漢以後猶太系加入希臘系，成了歐洲中古的哲學。印度系加入中國系，成了中國中古的哲學。到了近代，印度系的勢力漸衰，儒家復起，遂產生了中國近世的哲學，歷宋、元、明、清直到於今。歐洲的思想漸漸脫離了猶太的勢力，遂產生歐洲的近世哲學。到了今日，這二大支的哲學互相接觸，互相影響五十年後，或一百年後，或竟能發生一種世界的哲學，也未可知』。

五四時代的新文化運動，似乎卽可說『全盤西化』的態度；胡適之先生是這次運動中的重要人物，但是他對於東西兩文哲學的接觸，是以爲互相影響，將來產生一種世界化的新哲學，我們

對於胡先生雖然不敢說他有『調和折衷』之意，但是至少可說這就是他近來對於『全盤西化』的一個名詞，覺着不妥的根基。

當時除陳、胡二位先生以外，李守常先生亦對於東西文化有所論說；李先生在東西文明根本之異點一文中劈頭就說：

『東西文明有根本不同之點，卽東洋文明主靜西洋文明主動是也』。

接着他又詳細分別兩種文化之不同說：

『一爲自然的，一爲人爲的；一爲安息的，一爲戰爭的；一爲消極的，一爲積極的；一爲依賴的，一爲獨立的；一爲苟安的，一爲突進的；一爲因襲的，一爲創造的；一爲保守的，一爲進步的；一爲直覺的，一爲理智的；一爲空想的，一爲體驗的；一爲藝術的，一爲科學的；一爲精神的，一爲物質的；一爲靈的，一爲肉的；一爲向天的，一爲立地的；一爲自然支配人間的，一爲人間征服自然的』。

此外他又就飲食嗜好、起居什物、思想宗教、倫理、政治等方面列舉東西兩極文明不同之處，而最後結論則是主張『東西文明須相調劑』，而中國民族須負擔此種責任。所以他說：

「恐確信東西文明調和之大業必至二種文明本身各有徹底之覺悟，而以異派之所長補本身之所短，世界新文明始有煥揚光采發育完成之一日。即介紹疏通之責，亦斷斷非一二專事摹倣之民族所能盡。恐惟希望為亞洲文化中心之吾民族，對於此等世界的責任有所覺悟，有所努力而已」。

到了五四時代，中西文化的接觸確是已至衝鋒肉搏的階段，所以一部分想改造中國文化的激烈思想者，如陳仲甫等人便毫不客氣地攻擊中國文化，頌揚西洋文化。即一部分比較富於研究態度的學者亦覺着中西文化是絕對不同的兩種東西了，所以分別兩種文化之不同，幾乎成為當時注意文化問題的人士的共同着眼之點。因此東方雜誌的記者傖父，也以動靜二字來說明東西兩方文化的不同，他在靜的文明與動的文明一文中說：

「總而言之，則西洋社會為動的社會，我國社會為靜的社會。由動的社會發生動的文明；由靜的社會發生靜的文明。兩種文明，各現特殊之景趣與彩色；即動的文明，具都市的景趣，帶繁複的彩色；而靜的文明，具田野的景趣，帶恬淡的彩色」。

這樣分別東西兩種文化的不同，確是很需要的，因爲自從西洋文化輸入中國以後，如洋務運動時代的曾、李諸人，主張中體西用的張之洞等人，以及維新運動時代的康、梁諸人，他們對於東西文化之不同，都沒有眞正看淸，所以到了此時，許多學者努力硏究兩種文化之區別，自可免去以前學者「傅會混淆」之弊。但是既指出兩種文化之不同，更應當說明兩種文化所以不同的原因，否則，仍是知其然而不知其所以然，還是莫明其妙。關於兩種文化不同的原因，李守常是這樣說：

「東西文明有根本不同之點，即東洋文明主靜，西洋文明主動是也。溯諸人類生活史而求其原因，殆可謂爲基於自然之影響。蓋人類生活之演奏，實以歐羅細亞爲舞臺。歐羅細亞者歐、亞兩大陸之總稱也。歐羅細亞大陸之中央有一凸地曰「棹地」'Table Land' 此與東西文明之分派至有關係。因其地之山脈不延於南北而亙乎西東，足以障阻南北之交通。人類祖先之分布移動乃以成二大系統：一爲南道文明，一爲北道文明。中國本部、日本、印度支那、馬來半島諸國，俾路麻、印度、阿富汗、尼斯坦、俾爾齊斯坦、波斯、土耳其、埃及等爲南道文明之要路。蒙古、滿洲、西比利亞、俄羅斯、德意志、荷蘭、比利時、丹麥、士坎的拿威亞、英吉利、法蘭西、瑞西、西班牙、葡萄牙、意大利、奧

十大利亞、巴爾幹半島等爲北道文明之要路。南道文明者東洋文明也。北道文明者西洋文明也。南道得太陽之恩惠多、受自然之賜予厚，故其文明爲與自然和解與同類和解之文明、北道得太陽之恩惠少，受自然之賜予嗇，故其文明爲與自然奮鬬與同類奮鬬之文明』。

這種說法完全是十八世紀時代地理學派的理論，李氏能這樣從客觀上探求文化的根本，的確是能求其所以然了，亦的確是可以代表五四時代文化革新派的一種見解但是由地理條件上來看文化仍是機械論的思想。機械論的思想，對於人類社會生活現象上是解釋不清的。例如李氏既主張人類生活是基於自然之影響而說：『南道文明者東洋文明也，北道文明者西洋文明也。南道得太陽之恩惠多，受自然之賜予厚，故其文明爲與自然和解與同類和解之文明。北道得太陽之恩惠少，受自然之賜予嗇，故其文明爲與自然奮鬬與同類奮鬬之文明』。那末東西文明調和之大業，惟有易動空中的太陽與改變地上之山脈纔可成功。並不是我們覺悟，就可以能行。

拿地理學派的文化觀來解釋東西文化之不同，當時亦不祇是李守常一人如此，其他講文化的人們如陳、胡諸人雖然沒有明白說出，但是他們的中心思想，亦不外此。固然後來陳仲甫、李守常

二八轉入共產黨一途，思想與五四時代有所不同，但是就五四時代而言則他們的思想都是十八世紀以來機械唯物論的遺風。

因爲當時所謂文化革新派的人物都是要從客觀上來區別東西文化的不同，於是梁漱溟出來竭力反對此說，而要就主觀上來看文化，所以他說：

「若問「科學」與「德謨克拉西」是怎麼被西方人得到的？或西方文化怎麽會成功這個樣子？據我所聞大家總是持客觀說法的多。例如巴克爾（Bucklo）說的「歐洲地理的形勢是適宜於人的控制天然。這是歐洲文明發展的主因」。又金子馬治說的：「嘗試考之，自然科學獨成於歐洲人之手者何故？何以不興於東方？據予所見，希臘人雖爲天才之民族，其發明自然科學應尙別有一原因。蓋希臘國小山多，土地磽瘠，食物不豐，以勤勞爲生活，歐式文明之源實肇於此」。他又去請問米久博士，米久也說中國地大物博無發明自然科學之必要，所以卒不能產生自然科學。又如持馬克思唯物史觀的以爲一切文物制度思想道德都隨着經濟狀態而變遷。近來的陳啓修、胡漢民幾位大唱其說。因此吾友李守常很懇切的忠告我討論東西文化應當留意他客

觀的原因，諸如茅原山人的人間生活史等書可以去看看，因那書多是客觀的說法。他自己的東西文明之根本異點便是如此的，後來又作了一篇由經濟上解釋中國近代思想變動的原因。胡適之君也有同樣的告誡於我。他們的好意我極心領，祇是我已經有成竹在胸。

「這客觀的說法，我們並不是全不承認的，我們固然是釋迦慈氏之徒，不認客觀，卻不像諸君所想像的那種不認客觀。只是像巴克爾、金子那種人文地理的說法未免太簡易了。陳啓修先生所述的那種唯物史觀，似亦未妥。他們都當人類只是被動的，人類的文化只被動於環境的反射，全不認創造的活動，意志的趨往。其實文化這樣東西點點俱是天才的創作，偶然的奇想，只有前前後後的「緣」，並沒有「因」的，這個話在夙習於科學的人，自然不敢說。他們守着科學講求因果的夙習，總要求因的，而其所謂因的就是客觀的因，如云祇有主觀的因更無他因，便不合他的意思，所以其結果必定持客觀的說法了。但照他們所謂的因，原是沒有，豈能硬去派定，恐怕與正的科學還要愼重些，實不如此呢！照我們的意思只認主觀的因，其餘都是緣，就是諸君所指爲因的，卻是因無可講，所可講的只在緣，所以我們求緣的心，正不減於諸君的留意客觀，不過把

諸君的觀念改變能了』。（東西文化及其哲學頁四三、四四）

在這一段話中梁先生雖然拿佛家的因緣之說來代替了科學上的因果關係，而說『我們求緣的心，正不減於諸君的留意客觀，不過把諸君的觀念改變能了』。然而這一改變即是根本方法的改變。因爲他『祇認了主觀的因而無他因』，所以他對於東西文化的分別就完全以人類的意欲爲主，他說：

西方文化是以意欲向前要求爲其根本精神的；

中國文化是以意欲自爲調和持中爲其根本精神的；

印度文化是以意欲向後要求爲其根本精神的。

由於各家文化路向的不同，他們在文化上所表現出來的異彩，亦各自不同；西方文化的異彩，就是科學和德謨克拉西的精神。科學的精神，在學術方面的表現，就是學術發達，在物質方面的表現，就是征服自然的威風。德謨克拉西的精神，在個人方面的表現，就是個性伸展；在社會方面的表現，就是社會性發達；這科學和德謨克拉西的精神都表現着和我們截然兩樣的采色。印度文化的

異彩就是宗教特別發達，這也和我們很不相同。至於我們中國文化的異彩，就是人生哲學和形而上學發達，而尤以人生哲學發達爲最盛且微妙。梁氏對於印度、中國兩家文化的觀察，印度則主佛教，中國則主孔教，把佛教和孔家的精神都闡發得很廣大精微，而尤其推尊孔子之所謂「仁」和「禮樂」。照梁先生的說法，這三家文化都有成爲世界文化的價值；而三家文化之中，西洋文化是第一條路，中國文化是第二條路，印度文化是第三條路。人類文化的正常狀態，應該是先從第一條路走起，順次的走第二條路；然後再走第三條路。而中國文化則是第一條路尚未走完，就邁過第二條路；印度文化則更是第一條路和第二條路俱尚未走完，就越過第三條路；只有現代西洋人，他們所走的路是對的。不過依梁氏從現在西洋的種種方面——如事實方面經濟制度之必須改正，見解方面從注重理智的漸漸的移轉到注重情意；態度方面的從向外向轉向內等等變遷——觀察，西洋文化到了現在已經出現了很多的毛病；換句話說，就是西洋文化到了現在已經把他們那第一條路走到了盡頭，已經走到了「此路不通」，要拐一拐灣走到中國文化的這第二條路上來，纔有起死回生的辦法；再換句話說，就是現在世界文化已經到了一個大大的改造的時期，改造後的

路向，就是中國文化的這條路；世界文化等到把中國文化這條路走完之後，然後纔再走上印度文化的第三條路。中國和印度兩家的文化都是文化早熟，早熟的結果，就弄成印度和中國的今日這個地步；不過現在世界文化既然漸漸地走到了中國文化這條路上來，則我們中國人應該持何種態度呢？照梁氏說：

第一、要排斥印度的態度，絲毫不能容留；

第二、對於西方文化是全盤承受，而根本改過，就是對其態度要改一改；

第三、批評的把中國原來態度重新拿出來。

這三點就是梁先生這一部書的結論，因爲中國人對於第一條路的文化尚未走好，所以對於西洋文化要全盤承受過來；第三條路的文化則距離還遠的很，我們現在一刻子走不到，所以要絕對排斥；而第二條路的文化既是我們原來的路向，現在世界文化又漸漸的走到我們這條路上來，所以要重新的拿出。

梁氏這種主張在他的東西文化及其哲學發表之後，曾引起多少人的注意，胡適之一派人說

他是守舊派的代表，一部分眞是守舊的人，覺着他講中國文化有自己獨到之處，便以爲中國文化正被人打得落花流水之時，有這樣一位爲中國文作辯護的人，如同閉困之師忽然得到一支救軍。但是在梁氏自己則絕不承認他是有意守舊，因爲他明明說對於西方文化要全盤承受。我們在此亦不願拿維新守舊兩個名詞來評論，因爲這兩個名詞本來是沒有確定性質的。但是我們可說照梁氏這樣以人生態度分別東西文化之不同，而又把文化的發展轉變看爲可以由人類的意欲自由行使，這正是由玄學上的自由意志所生出的一種推論。李守常等人從地理環境上來看文化，是一種機械論，梁漱溟由人類意欲上來看文化則是一種目的論。機械論固不足以說明文化，目的論則更是一種玄學上的空想，所以固不論其誰是革新誰是守舊，而僅就他們對於認識文化的根本方法來看，則都是錯誤的。

五四運動時代對於中國文化問題發表意見的人很多，有許多根本不能言之成理的話，我們不必再提，即僅就以上所舉的諸位文化運動代表人物的言論來看，可知他們的見解雖然比洋務時代與維新革命時代的人們進步多了，然以言眞正了解文化的本質，眞正把握住中國文化的出

路，則還是成問題的。

第五節　國民革命軍北伐時期

五四時代的新文化運動表面上看來雖然是「全盤西化」的態度，實則從西洋近代文化的本質來看，當時革新派所看到的西洋文化祇是西洋產業革命以來的一部分文化即資本主義的文化。——這倒不足爲病，本來中國文化二三千年來是完全停滯在封建的意識形態中，要作文化革新運動，當然是以剷除封建意識爲主；而要剷除封建意識，則資本主義的文化正是最適當的武器。西洋近世文化史上的思想改革，即由此種歷史發展而來。但西洋近世的思想革命是以產業革命爲基礎，即先有資本主義的經濟基礎，然後有資本主義的學術思想與人生態度。至於中國則並沒有發生過產業革命，何以亦能產生資本主義思想對於封建思想之激戰？曰：亦自有其原因，因爲中國雖然沒有自動的發生產業革命，但自鴉片之戰以後，西洋的資本主義生產方法已經是隨帝國主義的政治武力而陸續來到中國了。所以中國雖然沒有自動的走上資本主義的路子，而於資

本主義的生活已經是完全看見，而且不勝羨慕嚮往之情了。因此不問西洋近世文化所以產生的基礎，以及中國文化所以停滯落後的原因，而把文化當爲一種可以隨便改造隨便移殖的東西，使欲憑言論鼓吹以達到文化革新的目的。當然這樣運動不能說毫無影響，而且當時適遇歐洲大戰，帝國主義者爲了忙於火併，無暇顧及侵略東方，於是中國的民族資本乘時應運，乃得有一度突飛猛晉的現象，好像中國的資本主義從此擡頭亦可以日見欣欣向榮的發展。因之所謂新文化運動，即資本主義的文化運動使奔騰澎湃而成爲一時的巨潮了。然而西洋近世的文化是有基礎的，好像孟子所謂有本之水，「源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海」。而中國的五四運動則是無本之水，好像「七、八月之間雨集，溝澮皆盈，其涸也可立而待也」。於是歐戰一完，帝國主義的勢力，捲土重來，數年來中國民族資本上的突飛猛晉現象頓時又呈疲敝衰落的狀況，經濟基礎上的資本主義既是曇花一現，於是所謂新文化運動亦至民國十年以後頓成爲強弩之末了。

五四運動雖然對於中國的思想界發生了相當的影響，而結果使人覺悟僅從學術思想上作文化革新仍不是根本的辦法，根本辦法還得從社會的組織制度上着手，於是當年從事五四運動

的陳仲甫、李守常等人首先改變方向從事馬克思主義的宣傳與共產黨的活動。而國民黨亦於十三年由孫中山先生實行改組，並決定容共聯俄的政策從此以後，開始國民軍北伐，撲滅北洋軍閥，建立國民政府雖然表面好像仍是一種政治的改革，而思想內容則是進而為社會組織的革新的，所以至此時期，新興社會科學成為一時風尚，各種工農團體有如雨後春筍，而國民黨的宣傳亦着重在民生主義，即中山先生改革社會之根本思想。可惜此時因為軍事倥偬，全國都陷於一種緊張狀態，零星斷續的宣傳品甚多；而學者對於文化的系統論述無從得見。

直至北伐成功，全國安定以後，這種思想纔有具體的系統表現。最早者當推郭沫若的中國古代社會研究，這部書雖然是研究中國古代社會史的一種著作，然其根本思想則可說是要指示人對於中國以後革新運動的一種途徑，亦可說是對於中國文化發展的一種新的看法。郭氏這部書是做效恩格爾思家族私與財產及國家的起源一書而成的，他的思想是唯物史觀的思想，他的方法是歷史的方法，他的中心意思是以為無論任何國家的社會發展都是循着同一路向前進的。所以他說：

「祇要是一個人體，無論紅、黃、黑、白，大概相同。中國人有一句口頭禪，說是「我們的國情不同」。……然而中國人不是神，也不是猴子，中國人所組成的社會不應該有什麼不同」

他根據這種觀念，於是把中國社會史的發展分為下述各階段：

(時代)	(社會形態)	(組織成分)	(階級性)
(一)西周以前	原始共產制	氏族社會	無階級
(二)西周時代	奴隸制	王侯百姓(貴族) 庶民——臣僕奴隸	身分的階級
(三)春秋以後	封建制	官僚——人民 地主——農夫 師傅——徒弟	（同上，身分的階級）
(四)最近百年	資本制	帝國主義——弱小民族 ‖資本家——無產者	最後形態的階級對立

他又說中國曾經過三次社會革命，這三次社會革命相應的也便有三次文化革命，他對這也列了有一個表如下：

	(性質)	(時期)	(文化的反映)
第一次	奴隸制的革命	殷周之際	詩、書、易、春秋
第二次	封建制的革命	周秦之際	儒、道、墨、諸家
第三次	資本制的革命	滿清末年	科學的輸入

郭氏從社會制度上來看文化這可說是看到文化的基礎了。他由社會的發展上來看文化的演進，亦比五四時代人們用籠統抽象的話來區別東西文化的見解高明多了。質言之，五四時代人們對於文化的看法是以地理學派的理論為基礎，而到了此時一班研究社會科學的人們對於文化的看法則是以歷史學派的理論為根據了。所以除過郭氏以外如陶希聖、李季等人，李季的許多言論，以及前四五年的社會史論戰，都可說是這種思想的表現，雖然各家對於中國社會與文化的看法彼此不同，而就其從社會經濟上用史的方法來解釋中國過去的歷史與決定中國將來的出

路，則爲共同的一種思想方法。

第六節　最近時期

五四時代，人們從自然影響上來分別東西文化的不同，本來是一種機械論的思想，本不足以說明人類生活中的文化現象。國民軍北伐前後時期的人們從社會經濟上來看文化，確是可以看清文化的本質，由社會發展上來看文化的演進，亦確是可以把握住文化的動向了。

但是各種民族的歷史發展，雖然都是順着同一路向前進，而我們亦不能否認不同的自然條件與歷史條件所加於人類的不同影響，因之一般的歷史法則，是無論任何民族與國家不能自外的，而在這一般的歷史法則之中，還多少要承認其伸縮的彈性。所以固然「中國人不是神，也不是猴子，中國人所組成的社會不應該有什麼不同」，然而西洋歷史在封建社會以前經過一個奴隸社會的階段，而在中國歷史上則是否經過一個奴隸社會的階段就很成問題，又如西歐各國的封建社會是由產業革命而推翻；而中國則因爲西歐資本主義之侵入，反而形成帝國主義與封建勢

力狼狽爲奸的局面，直至民國以後，封建的殘餘勢力還未能肅清；這都是在人類一般的歷史法則之下不可否認的各民族的差異事實。所以完全依據地理學派的理論由自然影響來區別東西文化之不同，固然是要流於機械論的毛病，若祇看到人類一般的歷史法則，而不知道各種民族在一般法則之下的伸縮彈性，亦便成爲削足適履遷就公式的行爲了。

因此，到了最近幾年，人們漸漸都有點自覺心理了，人們覺着『國情不同』的話，固然是說不通；但是若說我們不顧自己的實際情形而卽可循一般的歷史法子追隨他人亦太得抽象飄渺於是卽如胡適之本來是努力追求西洋文化的人，而於民國二十三年由美國講學歸來亦說：

『所以我們提議：大家應該用全副心思才力來想想我們當前的根本問題，就是怎樣建立起一個可以生存於世間的國家的問題。這問題不全是師法外國的問題，因爲我們一面參考外國制度的方法，一面也許可以從我們自己的幾千年歷史裏得着一點有用的教訓』。（獨立評論第七七號建國問題引論）。

胡氏這話雖然和他在五四時代的態度以及後來主張全盤西化的言論有點矛盾，但是由此

亦可知自覺的心理已經是近年來人所同有了，因此到了二十四年春間便有一十宣言的產生。一十宣言是標明為『中國本位的文化建設宣言』。內容共分三段：第一段是敍述目前中國文化上的情形，第二段是淸算過去的文化運動，第三段是指出我們此時要建設中國文化應有的認識。在敍述中國目前文化上的情形說：

『在文化的領域中，我們看不見現在中國了。中國在對面不見人形的濃霧中，在萬象蟄伏的嚴寒中，沒有光，也沒有熱。為着尋覓光與熱，中國人正在苦悶，正在摸索，正在掙扎。有的雖拚命鑽進墳墓，想向骷髏分一點餘光，乞一點餘熱；有的抱着歐、美傳教師的腳，希望傳教師放一下根超度衆生的繩，把他們吊上光明溫暖的天堂；但骷髏是把他們從黑暗的邊緣帶到黑暗的深淵，從蕭瑟的晚秋導入凜烈的寒冬；傳教師是把他們懸在半空中，使他們在上不著天下不著地的虛無境界中漂泊流浪，憧憬摸索，結果是同一的失望。

中國在文化的領域中是消失了；中國政治的形態，社會的組織，和思想的內容與形式，已經失去它的特徵。由這沒有特徵的政治社會和思想所化育的人民，也漸漸的不能算得中國人。所

以我們可以肯定的說；從文化的領域去展望，現代世界裏面固然已經沒有了中國，中國的領土裏面也幾乎已經沒有了中國人』。

因爲這種情形，所以目前的人對於中國文化的出路是有各種不同的主張：

『有人以爲中國該復古；但古代的中國已成歷史，歷史不能重演，也不需要重演。有人以爲中國應完全模仿英、美，英、美的特長，但地非英、美的中國，應有其獨特的意識形態；並且中國現在是農業的封建的社會和工業的社會交嬗的時期，和已完全進到工業時代的英、美，自有其不同的情形；所以我們決不能贊成完全模仿英、美。除卻主張模仿英、美的以外，還有兩派：一派主張模仿蘇俄；一派主張模仿意、德。但其錯誤和主張模仿英、美的人完全相同，都是輕視了中國空間時間的特殊性』。

那末我們對於目前的中國文化應如何建設呢？在宣言的最後提出主張說：

『我們要求有中國本位的文化建設，在建設的進程中，我們應有這樣的認識：

（一）中國是中國，不是任何一個地域，因爲有它自己的特殊性。同時，中國是現在的中國，

不是過去的中國，自有其一定的特性。所以我們特別注重於此時此地的需要。此時此地的需要，就是中國本位的基礎。

（二）徒然贊美古代的中國制度思想，是無用的；徒然詛咒古代的中國制度的思想，也一樣無用；必需把過去的一切，加以檢討，存其所當存，去其所當去；其可贊美的良好制度偉大思想，當竭力爲之發揚光大，以貢獻於全世界；而可詛咒的不良制度卑劣思想，則當淘汰務盡，無所吝惜。

（三）吸收歐美的文化是必要而且應該的，但須吸收其所當吸收，而不應以全盤承受的態度，連渣滓都吸收過來。吸收的標準，當決定於現代中國的需要。

（四）中國本位的文化建設，是創造，是迎頭趕上去的創造；其創造目的是使在文化領域中因失去特徵而沒落的中國和中國人，不僅能與別國和別國人並駕齊驅於文化的領域，並且對於世界的文化能有最珍貴的貢獻。

（五）我們在文化上建設中國，並不是拋棄大同的理想，是先建設中國，成爲一整個健全

的單位，在促進世界大同上能有充分的力。

要而言之，中國是既要有自我的認識，也要有世界的眼光，既要有不閉關自守的度量，也要有不盲目摹仿的決心。這認識纔算得深切的認識。

循着這認識前進，那們文化建設就是：

不盲從；

不守舊；

根據中國本位，採取批評態度，應用科學方法來；

檢討過去；

把握現在；

創造將來。

不守舊，是淘汰舊文化，去其渣滓，存其精英，努力開拓出新的道路。不盲從，是取長捨短，擇善而從，在從善如流之中，仍不昧其自我的認識。根據中國本位，採取批判態度，應用科學方法來檢

討過去，把握現在，創造將來，是要清算從前的錯誤，供給目前的需要，確定將來的方針，用文化的手段產生有光有熱的中國，使中國在文化的領域中能恢復過去的光榮，重新佔着重要的位置，成爲促進世界大同的一枝最勁最強的生力軍』。

自從這個宣言發表以後，曾引起國內文化界的熱烈論爭。反對者以主張『全盤西化』的人爲主，陳序經、胡適之兩位即係此派代表。『全盤西化』確是從五四以來從事文化革新運動的人常用的一個名詞，但是從事實上來看，這個名詞很成問題的，所以經過這次的文化論爭，到後來使胡適之亦覺着『全盤西化』是說不通了。因此他說：

『所以我現在很誠懇的向各位文化討論者提議；爲免除許多無謂的文字上或名詞上的爭論起見，與其說「全盤西化」，不如說「充分世界化」。「充分」在數量上即是「儘量」的意思，在精神上即是「用全力」的意思。

『第一、避免了「全盤」字樣，可以免除一切瑣碎的爭論。例如我此刻穿着長袍，踏着中國緞鞋子，用的是鋼筆，寫的是中國字，談的是「西化」。究竟我有「全盤西化」的百分之幾？本來

可以不生問題。這裏面本來沒有「折衷調和」的存心，只不過是爲了應用上的便利而已。我自信我的長袍和緞鞋和中國字，並沒有違反我主張「充分世界化」的原則。我看了近日各位朋友的討論頗有太瑣碎的爭論，如「見女人脫帽子」是否「見男人也應該「充分」學點禮貌」；飲食起居，應該「充分注意」衞生與滋養！這就夠了。

「第二、避免了「全盤」的字樣，可以容易得着同情的贊助。例如陳序經先生說：

「吳景超先生既能承認了西方文化十二分之十以上，那麼吳先生之所異於全盤西化論者，恐怕是毫釐之間罷」。

「我卻以爲，與其希望別人犧牲那「毫釐之間」來遷就我們的「全盤」，不如我們自己拋棄那文字上的「全盤」來包羅一切在精神上或原則上贊成「充分西化」或「根本西化」的人們。依我看來，「充分世界化」的原則之下，吳景超、潘光旦、張佛泉、梁實秋、沈昌華……諸先生當然都是我們的同志，而不是論敵了。就是那發表「總答覆」的十教授，他們既然提出了「充實人民的生活，發展國民的生計，爭取民族的生存」的三個標準，而這三件事又恰恰都是必須

充分採用世界化的最新工具和方法的，那麼，我們在這三點上邊可以歡迎「總答覆」以後的十教授做我們的同志了。

「第三、我們不能不承認，數量上的嚴格「全盤西化」是不容易成立的。文化只是人民生活的方式，處處都不能不受人民的經濟狀況和歷史習慣的限制，這就是我從前說過的文化惰性。你儘管相信「西菜較合衞生」，但事實上決不能期望人人都吃西菜，都改用刀叉。況且西洋文化確有不少的歷史因襲的成分，我們不但理智上不願採取，事實上也決不會全盤採取。你儘管說基督教比我們的道佛教高明的多多，但事實上基督教有一兩百個宗派，他們自己就互相詆毀，我們要的是那一派？若說：「我們不妨採取其宗教的精神」，那也就不是「全盤」了。這些問題，說「全盤西化」則都成爭論的問題，說「充分世界化」則都可不成問題了』。（二十四年六月二十一日天津大公報，胡適充分世界化與全盤西化）。

至於同情贊成一十宣言而爲它作解釋與闡發者固然很多，但我們覺着其中要以從方法上了解者最扼要，最爲透澈。如張崧年說：

「目前國內有兩件事都是與哲學密切相關的：一是關於中國本位文化建設的討論，二是需要一種新哲學的呼聲。我相信中國有好的東西，我相信對於建設中國本位的文化，原則上是不可非議的，但是我卻覺着，要作成這項建設，一方固須對於西方文化有個徹底了解，一方亦須對於中國本來文化有個根本認識，否則恐難有什麼結果。……不論建設中國本位的文化或建設中國的新哲學，如要有成，都不能不利用這個於古已有了點的辯證法唯物論。如此，庶幾於古有所存，同時亦不違反這個時代，這是我的結論』。（二十四年四月十五日天津大公報我所認識的辯證法）。

張季同更說得明白，他說：

「所謂中國本位的文化，當是有一種「對理」性的（西文Dialectic一詞，俗譯為辯證法，太不合適，或改譯為對演法，亦未諦，茲兼顧音義譯為對理）想了解中國本位的文化，必須知其「對理」性。一方面對於全盤承受西洋文化的見解，加以反對，而另一方面，對於恢復舊文化的見解，也是反對的。同時，卻又不是調和，且與所謂「中學為體，西學為用」者，亦不可同日語。中國

本位文化建設是一方面不要使中國文化完全爲西洋所克服而歸於消亡，要使中國仍保持其特色的文化；同時另一方面，又要使中國文化與世界文化相適應，使中國文化變成新的，能成爲新的世界文化之一部分。也即是，固要吸納西洋文化，卻又要避免爲西洋所同化；其吸納西洋文化，要按着一種標準，而此標準是依中國文化之特性及現代的需要來決定的。換言之，即是要建設新的中國文化，既非舊文化，也非西洋文化之附庸。

（一）本來文化現象有其規律；其發展是有階段的，後一發展階段是前一發展階段之否定，然而其間又有連續性，前一階段之有價值的文化遺產，是不能被毀棄的。文化有世界性，然而也有民族性，即地域上的變異；雖在同一發展階段，甲民族與乙民族的文化仍可有其不同的。其不同之點，即其獨特的貢獻；其特色的地方，即其獨立的創造。但一個民族的文化，又須與其周圍世界的文化相適應，如完全不能適應，也只有歸於消亡而已。而且，兩個發展階段不同的文化，是不能相抗的。在後一發展階段，要完全保持前一段的特色，亦是不可能的。以此，要保持舊文化，不思與世界文化相適應，結果必歸於絕滅而已；同時，如根本唾棄本土文化，要全盤承受外來文化，亦終

必爲所同化而已。其自己的文化也一樣歸於絕滅。所以，在現在中國，全盤接受西洋文化與謀文化之復活，同樣都是死路一條。如欲中國民族將來在世界文化史上仍佔一地位，那只有創造新的文化，或建設所謂中國本位文化。

「欲使所謂中國本位文化建設之意義變成清楚的，還須考察過去的中國文化是什麼？中國文化的特色在那裏？世界文化之大流是趨於何方？中國所缺乏之即所需要者是些什麼？不然，所謂中國本位文化的觀念，還是模糊不清的」。（國聞週報十二卷十期關於中國本位的文化建設）。

張先生所以能如此了解中國本位的文化建設，是因爲他能運新的科學方法來認識文化的本質，所以他又說：

「研究文化問題當用科學方法，然而一般所認爲的科學方法外，還須用「對理法」（Dia-lectical Method）。科學方法或歸納法是發現公律的方法，對理法是觀察現象的方法，是發現現象之實相的方法。歸納法與對理法同屬「發現的邏輯」，缺一不可，唯用對理法然後纔能見

到文化之實但，纔不失之皮毛，纔不失之傀儡。用對理法纔能既有見於文化之盤，亦有見於文化之分；既有見於文化之變，亦有見於文化之常；既有見於文化之異，亦有見於文化之同。自然現象之對理常隱而不見，文化現象之對理則最爲顯著，不知用對理是不能把握文化之實際的。

「用對理法來看，則可知東方文化與西洋文化之不同，並不是根本的不同，而是偏重的不同。一切文化莫不同，而所異只在偏重。東方文化所有之種種，在西方非無，不過不發達，或只是萌芽；西方所有之種種文化，在東方亦非無，亦不過不發達，或只是萌芽。現在東方文化與西方文化本不在同一階段，東方文化並沒有西方文化之現世界段，其許多不同都只是階段的不同，而非根本的不同；不過除階段的不同外，我們不能不承認還有一貫的偏重的不同」。（國聞週報十二卷十九期西化與創造）。

但是最明白具體的解釋，還要算是陶希聖爲什麽否認現在的中國一文。在這篇文章中陶先生說：

「中國雖還不是一個強國的殖民地，可是吃了資本主義列強的虧也就不在少數。中國人

為了這個也不知試了多少方法來自救，在先，資本主義的支配還不大厲害的時候，中國人便想自己也來一番資本主義，去追上歐、美列強。這個不成，中國的舊派便說道：科學是做不了的，不如用舊法能」！他們便想用符咒去反對科學，不知符咒無靈，弄了一個八國聯軍。

「「那末還是資本主義化能」！新派便連政治帶機器一起的改從歐、美。尤其是看見日本學的好了，我們那還能不趕緊去追上。那知革命沒成，政權歸到投降東交民巷的北洋軍閥。歐戰一開，列強無力照顧中國。中國又有一追上他們的機會。思想界裏、科學和他造成的德謨克拉西便究竟戰勝了封建專制主義的思想和政體。

「那知道歐戰總有一天完事。完事以後，他們的損失想在中國身上取點賠補。他們便和歐戰期內獨佔中國的日本在華盛頓打了一回官司。他們在中國大部分領土上勝了訴。日本退讓到只留東三省的地步。

「中國既保留了一個獨立的門面，便想再開一回張。封建專制主義的人們再也沒有勢力，勢力轉到新式樣的憎恨外國資本主義的民生和社會主義者手裏。尤其是俄國的一弄成功，使

大家開跑步去趕。

「又一個那知道那知道俄國的社會主義一天一天做下去，歐、美、日的資本主義也延長下去了。到底是取資本主義還是社會主義呢？這問題惱壞了中國的思想界。

「封建主義、資本主義、社會主義在中國都有他們各自的根據。不過，資本主義、社會主義兩種，又各自在外國有他們的模型，如美國，如俄國。封建主義，者在孔、孟的經傳。於是封建主義者一開口說到中國，便想到三代漢、唐。資本主義者心裏老有一個某國如美國之類。社會主義裏面也有公然擁護蘇俄的一派。他們各忘記了現在的中國。

「封建主義和資本主義都反對社會主義。封建主義和社會主義都反對資本主義。社會主義和資本主義都反對封建主義。一場大戰，打個不休。但是，封建主義抹殺了現在資本主義和一派社會主義抹殺了中國。

「要明白沒有殖民地，資本主義便不能存在，社會主義在殖民地國裏，便不當放棄民族解放的任務。所以在民十三年後的幾年間，社會主義者還承認民族的解放的任務。後來，蘇俄去

「一國建設社會主義」去了。他們便指示中國一派社會主義者擁護蘇俄去了，社會主義者一放棄民族解放的任務，「中國」便又加一層被人鄙棄。

「我年來覺得爲了中國來看取一切外國的和中國的問題，是必要的一種方法。如果中國不陷到半殖民地的地位，到還能了。半殖民地的人必須是要反對外國的侵略，爲自己求解放的，

「在法國革命時代，「自由」的大旗是由「個人」的自己發現或「自我」的自覺而來的。爲什麼爲了「自由」便反對中國從惰性的依賴列強均勢的大夢裏，尤其是在近鄰的武力高壓下，發現自己，打算自己？

「十九世紀的光榮既已過去，今日的世界，成了幾個經濟國家主義之間短兵肉搏的世界。不少的民主國家，爲了經濟國家主義，改變政治組織。蘇俄爲了應付這種局面，已擱起世界革命的紅旗。這樣的局面，中國還要任憑社會的自由激盪，沒有一點自覺沒有一點計劃。縱令自覺和計劃，終於失敗，終於無用，我們也不當放棄的」。

關於這次的文化討論，我自己亦曾表示意見說：

一民族不能獨立自由，則無論守舊派之保存固有文化不可能，即所謂趨新派之全盤承受西洋文化亦適成自欺欺人。蓋一個人既已淪爲奴隸，一張賣身契已經把你的命運完全決定。我的祖先雖然是富貴王侯，但是你的祖先已死，你不能祇憑每日回想你的祖先即可以改善你的生活；你雖然善於妝做，但是你不能外表穿上兩件華麗衣服，就可以提高你的地位。所以中國今日復古與盲從兩派都是忘了此時此地的切要問題之人。甚麼是此時此地的切要問題？即脫離帝國主義的束縛，爭求民族的獨立自由。要想爭求民族的獨立自由，則必須先要對於自我有所認識。早年蘇格拉底說：「你要認識你自己」；我們現在主張中國本位的文化建設亦就是要使中國人對於目前的中國有所認識我們能有自我的覺悟，然後能夠爲自我而解脫痛苦，爲自我而努力創造，所作所爲而有所自得。不然，「人否我亦否，人然我亦然」，「呼我爲馬則應之以爲馬，呼我爲牛則應之以爲牛」，雖終身疲於奔命，而究其所得，對於自己仍空空如也。……以前孟軻亦曾說：「人病舍其田而耘人之田，所求於人者重，而所以自任者輕」，無疑地目前的中國人是「所求於人者重而所以自任者輕」，復古派是所求於祖先者重，盲從派是所求於外國者重，

而其所以自任者不是回想古人，就是仰望外人，如此萎靡不振，亦無怪至今未能得到獨立自由之生活也。所以我們現在不欲獨立自由則已，如欲獨立自由，則必須從束縛麻醉之中發現自我，一洗所求於人的心理而對於一切要有自我擔任的精力，力矯敷衍苟且之習而所學所為要求確實能有所自得。

『中國本位的文化建設，不是要恢復中國固有的舊文化，亦不是要把中國與世界隔絕起來，成爲一個孤立的國家；我們是要把中國看爲世界各民族中的一個民族單位，就其現實的問題上從事實際的解決。無疑的，假若世界已經是走上大同之路，我們用不着把中國看爲一個單位；即世界沒有走上大同之路，中國的問題如與其他國家的問題一樣，我們亦不必把中國看爲一個單位。無如事實上告訴我們，世界的大同還須待諸將來，中國目前的問題之複雜困難，又爲世界各國所沒有。於是數十年來國人取法日本失敗了，取法英、美失敗了，取法蘇俄亦失敗了

——當然頑固派之欲取法堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子者更無足言。其故爲何？則因中國今日在帝國主義的束縛之下，當然資本主義的文化不能建立，社會主義的文化亦無法實行，要想開倒車

拉回古代，更爲時勢所不許。在這樣經驗之下，我們覺着中國目前的問題不是取法古人可以解決的，亦不是摹倣外國可以解決的；中國的問題需要我們具體的認識，解決中國問題的方案，亦需要我們就實際情形而重新決定。這好像醫生醫病，固然醫學上的原理原則是不能不遵守，但是絕不能把醫甲的藥方用到乙的病體上，亦不能把醫普通病的藥方用到特殊的病體上，我們應當就病人的本身考察診斷，施藥治療。我們所以要把中國作爲一個單位來看者，就是這個道理。』（文化建設一卷八期拙著怎樣瞭解中國本位的文化建設）。

一切的發展都有其必然的歷史法則，人類的思想亦是隨歷史法則而發展的。黑格兒的辯證法說：一切發展都要經過『正反合』的三步歷程，我們若把中國固有文化看爲『正』，五四運動時代的全盤承受西洋文化看爲『反』，則中國本位文化的建設運動就是合。近代唯物辯證法家說：一切發展都是『否定的否定』法則而行，我們若把中國固有文化作爲肯定，則民元以後人們對於中國文化之批判攻擊便是否定，而中國本位的文化建設就是否定的否定。所以中國本位的文化建設是近數十年來人們對於中國文化問題看法的一個必然結論。這就是黑格兒所說的『奧

伏赫變（Aufheben）。

第十六章 文化運動與『文化學』的建立

第一節 『文化學』建立的必要

近數年來我因致力研究中國文化問題，在學校裏講授中國文化史，又時常爲各雜誌寫些關於文化問題的論文，於是使我感覺着我們此時對於文化應當有一種專門系統的研究。甚麽是文化的本質，甚麽是文化的範圍，文化是怎樣形成的，文化是怎樣發展的，我們應當怎樣研究文化，我們應當怎樣創造文化，乃至其他許多文化本身的問題以及與文化有關係的問題，都很急迫地需要有一種合乎科學的系統說明。於是我常以爲現在研究文化社會學、文化人類學、文化歷史與人文地理的人們，應當集合起來羣策羣力創立一種『文化學』。去冬讀新社會科學季刊，見黃文山先生著有文化學的建築線一文，引動我的極大注意。這篇文章中所說的許多理論，雖然還僅是黃先

生的一點個人意見，但是『文化學』這個名詞的提出，可以說是正適應一班研究文化科學的人士之共同要求。

我們知道一切學問都不是本來就有，亦不是從天上掉下來的，更不是由幾個學者憑空用腦筋想出來的，而都是由人類的實際生活中自然而然產生的。人類所注意的事物常是與實際生活有關係的事物，人類所研究的事物常是實際生活上所需要的事物，人類對於某種事物經過長久時期的注意與研究，於是積成許多經驗的知識，把這許多的經驗知識使其組織化、系統化，便成爲學問。因此所謂學問即人類實際生活之複寫與反映，亦即人類應付實際生活之便利工具。人類先有政治的生活然後有政治學；先有經濟的生活然後有經濟學；有歷史的經驗於是形成歷史學，有地理的環境於是有地理學。人類自始就是生活於自然環境中，而自然科學則直至近世始成立；人類本是社會的動物，而社會科學則至近代始發達。由此可知一切學問之成立，都非在實際生活上先有長久的經驗不可。但是僅有一些零亂雜碎的知識，人類在應付生活問題時，仍不能把握住一個眞確扼要的方法，於是有所謂學者搜集經驗，詳加整理，使其有條理有系統，並且更有所發明，乃

成學問。有政治學於是人類在政治生活上纔可以認識途徑，有經濟學於是人類在經濟生活上纔有所把握，有教育學人類知道怎樣教學知能，有歷史學人類知道怎樣應付時代，有天文曆算人類知道觀察天體計算時日之法，有物理化學人類知道認識宇宙征服自然之道；乃至其他一切學問，凡是「持之有故言之成理」者，雖然在程度上有深淺之分，在範圍上有大小之別，而就其機能上看來，則可說都是人類應付生活問題之簡要工具。學問之所以足貴者在此，而人之所以要把各種經驗知識組成各種學問者亦即在此。所謂科學是人類就實在的事物，本客觀的態度，用實驗的方法所得到的一種系統知識，於是學問之最高境界即科學之領域。所以我們今日不惟要把各種經驗知識成爲各種學問，還要努力使各種學問都成爲科學。所謂文化是人類自始就有的，人類生活與文化的關係甚爲密切，人類對於文化的研究由來已久，直至今日世界交通發達，文化問題複雜，於是人類對文化問題的研究，亦感覺着更爲迫切。但是文化的「內函」如何，文化的「外延」如何，直至此時還沒一個準確的答案，於是文化社會學、文化人類學、文化歷史、人文地理等科學雖已有許多學者的著作出現，但是對於文化的本質則可說大家都在「恍兮忽兮，忽兮恍兮」之中。因

之現在一部分由文化的觀點而研究各種科學的人，正如對社會的本質沒有認清而談社會問題、社會政策與社會運動之人。根本問題沒有認清，一切問題之解決，都無法把握其中心之所在。所以我們如果是忠實於研究學問的人，應當毫不客氣地提出一種『文化學』來！

（註）文化學這一個新術語，據黃文山先生在《文化學的建築線》一文中譯爲英文 Science of Culture 或 Culturology。

第二節　我們能建立『文化學』嗎

『文化學』的建立是世界學術上的一件事情；『文化學』的建立要達到成功，亦非全世界的學者共同努力不可，但是在我們中國學術界應該當仁不讓地拿出全副精神來努力；因爲第一，我國是一個有悠久文化歷史的國家，關於文化的材料很多，我們對於文化的研究自然容易着手。第二我們現在因爲中西文化之接觸，文化問題成爲國家民族重要的問題，全國人士三四十年來所奔走呼號的維新與革命差不多都是以文化問題爲中心，而直至今日，此種問題猶未得到一種

具體的解決，在此現實的文化問題逼迫之下，我們對於文化更應當有一種科學的研究。所以張申甫在民國十五年東方雜誌上即說：「爲取得已往各種文化之陳跡而研究之，或設立一種「文化學」，定不會白費工夫，這亦是今日照矚宏遠的社會學者一樁特別的責任」（見東方雜誌二十三卷二十四號張著文明與文化）。去年黃文山先生在新社會科學上亦說：「我們對於東西文化應如何評價，對於西方文化應如何採擇與接受，對於中國舊型之文化應如何整理，對於新興文化怎樣爲之創造與計劃，凡此種種問題的解決，皆有賴於一種客觀的科學——文化學——的建立，纔能給予適當的解答。所以數年來，我覺得綜合人類學、文化社會學、文化史學的科學來創立「文化學」用以窺探文化現象的發生、歷程機構、形態變象和法則，在學術界似有急迫的要求」。（新社會科學季刊第一卷第二期黃著文化學的建築線）。

原來中國民族本有根深蒂固的自己文化，東漢以後，印度文化輸入是爲中國文化第一次與外來高深文化之接觸。兩種不同文化接觸之下，生出許多矛盾紛亂的現象，因之魏、晉六朝以後，兩種文化的矛盾衝突日甚一日。直至宋代，一部分學者融合中、印兩種文化創立一種「理學」，文化

上的矛盾纔算得到一種解答，而中國人的文化生活亦纔能又產生一種確定的態度。所以我們可說宋、明時代的「理學」，即爲當時的文化問題所逼迫出來的東西，而亦即解決當時文化問題的答案。近代西洋文化輸入，這可說是中國文化與外來高深文化之第二次接觸。中西文化正式接觸以來，雖然時間還不算長久，但是因爲西洋文化之輸入比當日印度文化之輸入來得兇猛，於是中國文化上所起的風潮波浪亦比以前激烈。三四十年來的政治變革，社會運動以及思想戰爭，都可說由兩種不同的文化接觸之下所生出來的現象，這種現象至民國七、八年時更爲顯著，於是所謂新文化運動即應時而起。「五四」以來至今已是十七、八年，舊文化固然是已經差不多完全崩壞，新文化卻仍是沒有完全建立起一種系統。人們在此新舊文化青黃不接之時，自然對於文化問題要想法解決，要求事實上的解決，自然要找得學理上的根據，但是文化這一種東西今日雖然已經是成爲一般人們常常談論的東西，而說到關於文化的學理，則至今還沒一個系統的建立，於是我們爲了實際問題所迫，不得不把這種責任擔任起來，提倡「文化學」的建立。

「文化學」的建立當然須要先有各種科學的基礎，中國過去的許多學問是不能算爲科學，

西洋近代所成立的許多科學，我們至今還沒有完全接受得來，在這樣條件之下，要想把西洋還沒建立成功的「文化學」，由我們提出來建立，似乎有點太不量力。但是我想只要我們努力，亦非絕不可能之事，因為無論任何科學之成立，都不外乎實際事物與科學方法兩種，用科學方法在實際事物上找得一個條理系統成為一種有組織的學問便是科學。若然關於文化的事實，我們固不患其貧乏，即所謂科學方法，我們近來亦不能說毫無認識，由新的方法而研究已有的材料，「文化學」之建立固可「當仁不讓也」。有英國的產業革命，於是經濟之成立發端於英國，有法國的政治革命，於是社會學之提出最早是在法國，中國今日正在文化運動的激烈的潮流中，「文化學」之建立，亦為時勢所趨也。

第三節　研究文化應特別注意的幾點

「文化學」之建立固非一朝一夕之事，對於文化的認識亦非鹵莽滅裂可以能行，而在中國今日我們要建立「文化學」至少更應當有幾點特別注意者：

一、排斥玄學的見解——「文化學」如果能建立成功，必須要使文化上的各種問題都得到一種科學的解釋，然後可質言之，卽文化學（Culturalogy）必須要成爲一種文化科學（Science of Culture）然後可。因爲到了現在，凡是一種學問能在社會上有其地位與價值者，都是科學，不然雖名爲學亦不過個人之私見而已。中國的思想，我們可以毫不客氣的說是直至近代還沒有自動的完全走上科學的階段。所以西洋的科學輸入以來，雖然有一部分前進的學者竭力鼓吹科學化，想把西洋的科學全盤承受得來，但是一部分守舊的人卻始終對於科學持懷疑與反對的態度，——亦不僅是明目張膽守舊的人，對於科學懷疑反對；卽自命爲維新之人，他們對於自己的見解雖然自以爲科學的見解，但是若眞正用科學的眼光來看，仍不過是比較進步的玄學，以言超越玄學的範圍而走上科學的領域，則吾人絕不敢承認。此種事實自然科學的學者還不多見，社會科學的研究者，則幾有十之七八。例如研究「社會學」（Sociology）的人，在中國今日，固已不少，但是我們若向所謂社會學專家請教：甚麼是社會的本質，社會發展的法則如何，則很少能够使我們得到一個明瞭的答案。不信，請一檢閱近年來所出版的許多社會學的書籍便可知道。蓋所謂研究社會

科學的人，他們所接受的東西，大半還是西洋資本主義學者的學說，資本主義的社會已經是日趨沒落之境，因之資本主義學者的學說，亦大有開倒車而愈趨愈玄之概。所以我們要建設「文化學」至少要對於資本主義學者的新玄學態度加以排斥然後可。

二、反對復古的思想——研究文化的人往往容易流爲古董的嗜好者，尤其是在我國今日，一方面固然有從事新文化運動的前進分子，一方面則正有許多人藉文化的招牌而大作其復古的勾當。他們所見的文化是過去古人所流下的糟粕；他們所作的文化事業是考究玩弄對於現在人生毫無用處的古董；他們不努力國語的統一，而要提倡「存文」；他們不注意科學的研究而要主張「讀經」。這種新舊矛盾的現象固然是在各國的文化運動史上都曾有過，而中國今日則更甚，這種糊塗思想固然是由於中國的紛亂社會而生，而「文化學」之沒有具體建立成功，一般人對於文化發展的必然法則沒有認識，亦爲一大原因。所以說到「文化學」的建立，固然是一種純學術的運動，但是在中國今日要建立「文化學」則對於此種復古的糊塗思想，不能不從學理上給他一個打擊。蓋學術固皆由時代背景而生，我們要建立「文化學」，當然不應忽略中國今日文化

上的實際問題。

三、注意文化的發展——很明顯的，中國今日文化運動是要使中國文化如何「迎頭趕上」去，但我們「要迎頭趕上」去，不是由自己的意志胡碰亂碰趕上去，必須本着文化發展的必然法則一步一步去實踐然後能，人類文化的發展究竟是經過些什麼階段，各民族的文化是否由同一的路向前進，一個落後民族的文化與一個前進民族的文化之不同處祗是階段的不同抑還有根本不能相同之處，這許多問題都應當在「文化學」上有一個科學的解答，所以我想如果能在最近期間有一本很好的「文化學」著作出現，對於文化發展的法則有一種科學的說明，則文化運動自可走上正式軌道，免去懞懂摸索之弊。

「文化學」如果能建立起來，其全體大用當然不限於此，此處所言，特就吾人目前中國文化運動中所需要之點，貢獻於有志建立「文化學」的人士而已。

第四節　文化運動與「文化學」

中國的文化運動正在發展着，『文化學』的建立亦已開始發動了，由事實而產生學理，由學理來指導行動，這本是一般社會科學所以成立的理由及其價值之所在，『文化學』當然亦不能例外。所以我們要建立文化學不是要在大學的各種課程表上多添一種課程以炫新奇，而是要使我們的文化運動得到學理上的指示；因此我們建立文化學的方法亦不能用經院學派的方法祇憑書本及腦筋來空想，而應當用實踐的精神從事實上去研究。這樣的文化學纔可成爲一種科學，纔可以使我們在文化運動中理論與實踐合一。

（此章曾在文化建設一卷六期發表）

附錄

關於中國文化問題的書籍及論文

本書編成，持示韋捧丹先生，韋先生言最好將關於近年來研究中國文化問題的著作，另列於後，以爲有志研究者的參考。我覺關於本書各章所引用的參考書都已經詳細注於文內，似無重列之必要，而近年來中國出版的關於中國文化問題的書籍，及各雜誌所發表的討論中國文化問題的論文，確爲有志研究中國文化問題者所需要的參考物，因費半月之力整理成篇，作爲本書附錄。再關於文化的書籍及論文很多，本篇所舉係僅爲關於討論中國文化『問題』者，所以對於汎論文化問題及中國文化史的著作未錄入。

（一）書籍

東西文化及其哲學　梁漱溟　商務印書館

明日之中國文化　張君勱　商務印書館

中國文化的出路　陳序經　商務印書館

中國社會文化　東方文庫　商務印書館

東西文化之批評　東方文庫　商務印書館

中西文化的關係　鄭壽麟　中華書局

中國文化問題導言　李麥麥　辛墾書店

東西文化之一貫　范丽海　青年協會書局

中國文化敍論　江亢虎　中華書局

基督教與中國文化　吳雷川　青年協會書局

中國本位文化建設討論集　文化建設月刊社編　文化建設月刊社

中國文化建設討論集　馬芳若編　龍文書店

（二）論文

評提倡新文化者　梅光迪　學衡雜誌（第一期）

論新文化運動　吳宓　學衡雜誌（第四期）

杜威論中國思想　劉伯明　學衡雜誌（第五期）

評近人之文化研究　湯用彤　學衡雜誌（第十二期）

論文化　李思純　學衡雜誌（第二十二期、

沃姆（G. N. Orme）中國教育談　吳宓述　學衡雜誌（第二十二期）

中國文化西被之商榷　柳詒徵　學衡雜誌（第二十七期）

東西民族根本思想之差異　陳獨秀　新青年（第七卷第五號）

新文化運動和教育　姜琦　解放與改造（二卷五號）

我對於西洋近代文明的態度　胡適　現代評論（四卷八十三期）

東西文化問題質胡適之先生　常燕生　現代評論（四卷九十期）

停滯的社會文化　蘇鄉雨　現代評論（五卷一百二十一期）

題目	著者	出處
布爾什維克主義與西方文化	張欽徵譯	新生命（第二卷九號十號）
中國文化的進化	戴行軺	新生命（第三卷十號）
六十年來世界文化之動向	陳彬龢	申報月刊（第一卷第一號）
中國文化之精神	林語堂	申報月刊（第一卷第一號）
六十年來之世界文化	蔡元培	申報月刊（第一卷第二號）
文化運動與教育	張東蓀	教育雜誌（第十四卷第三號）
文化變遷與教育	克柏屈講 朱君毅譯	教育雜誌（第十九卷第六號）
世界文化的前途	李石岑	前途（第一卷第二號）
中國民族之特點	梁東園	前途（第一卷第四號）
由五四到一二八之民族文化運動	黃豪	前途（第一卷第五號）
三民主義文化之研究	孫希雨	前途（第二卷第五號）
改變人生的態度	蔣夢麟	新教育（第一卷第五號）

新文化的怒潮	蔣夢麟	新教育(第二卷第一期)
東西快樂觀之歧異	羅素著 錢存訓譯	世界雜誌(第二卷第四期)
東西文化根本之異點	李大釗	言治月刊
東西文明之比較	金子馬治講 居孝寬記譯	學藝(三號)
學生與文化運動	楊賢江	學生雜誌(第七卷第四期)
中國文化上所表現的南與北	賀昌羣	學生雜誌(第十八卷第七期)
西方文化之弊端	吳國楨	學生雜誌(第十四卷第一期)
新文化運動之種種問題及其推行方法	余天棟	學生雜誌(第七卷第三期)
我所審定的東方文化的價值	楚女	學生雜誌(第十一卷第十期)
現代學生與現代文化	種因	學生雜誌(第十五卷第一期)
中國文化的地理背境	劉虎如	學生雜誌(第十七卷第十期)
中國國民性之幾個特點	羅素著 愈之譯	東方雜誌(第十九卷第一號)

東西文化之結合	印度台莪爾著 子茄譯	東方雜志(第十九卷第十號)
勞動文化	化魯	東方雜誌(第十八卷第九號)
中國社會文化之特質	楊祥蔭	東方雜誌(第十八卷第五號)
台莪爾的東西文化聯合運動	化魯	東方雜誌(第二十卷第二號)
現代文明的問題與社會主義	瞿秋白	東方雜誌(第二十一卷第二號)
西方文明與中國	張東蓀	東方雜誌(第二十三卷第二十四號)
蕭伯訥論西方文明的將來	G. B. Shaw	東方雜誌(第二十六卷第三號)
評東西文化及其哲學	李石岑	民鐸(第三卷第三號)
評東西文化及其哲學	嚴既澄	民鐸(第三卷第三號)
「五」的哲學與中國文化	何炳松	民鐸(第九卷第二號)
近代中國文化發展鳥瞰	金兆梓	新中華(第一卷第一期)
封建文化的解剖	熊得山	新中華(第二卷第十九期)

中國文化現階段的把握	柳湜	新中華(第二卷第二十期)
文化地理與文獻地理	張雨峯	新中華(第三卷第四期)
機器文明是否已經跑到絕路	汪公懷	新中華(第二卷第十一期)
中華民族與中庸之道	蔡元培	中學生(第十一號)
機器與精神	林語堂	中學生(第二號)
中國文化與火燒紅蓮寺	陶希聖	中學生(第十三號)
讀胡適對於西洋近代文明的態度	范壽康	一般 第一卷第一號
中國文化建設之展望	孫幾伊	復興月刊(第一卷第十號)
對中國文化之創造	張素民	復興月刊(第一卷第十號)
中國今日文化上的病態	陳高傭	新社會半月刊(第五卷第一號)
中國的改造	羅素著 惆多仁譯	國聞週報(第五卷第三十五期)
中國古代與正文化發明論略	劉少少	國聞週報(第六卷第一期)

篇名	著者	出處
中國精神文明之真解	劉少少	國聞週報(第六卷第三期)
由羅素到胡式東的機械文明與人生態度	謝康	國聞週報(第七卷第三十六期)
科學如何改變了社會生活	羅素著 石質譯	國聞週報(第九卷第十一期)
西方文化之將來	俾爾德著 張景琨譯	國聞週報(第九卷第十九二十二十一期)
中國文化研究芻論	孫本文	社會學刊(第一卷第四期)
西漢的人口移動與文化	吳景超	社會學刊(第二卷第四期)
中國文化之向南展開	張振之	新亞細亞(第一卷第三期)
東方民族與東方文化	戴季陶	新亞細亞(第一卷第三期)
中華民族之建國精神	戴季陶	新亞細亞(第三卷第四期)
什麼是新文化的精神	陳啓天	少年中國(第二卷第二期)
今後之文化運動	蘇甲榮	少年中國(第二卷第五期)
中國文化在西洋之影響	江亢虎	江亢虎講演錄

題目	作者	出處
西洋文化在中國之影響	江亢虎	江亢虎講演錄
歐戰與中國文化	江亢虎	江亢虎講演錄
佛化與文化	寧達蘊	佛化新青年（第一卷第六期）
羅素之東西文明比較觀	XY譯	佛化新青年（第二卷第四期）
東方與西方	泰谷兒著 何道生譯	佛化新青年（第一卷第九期）
東方文化大系談	太虛	東方文化（頁一——二）
東方文化之別總主義	唐大圓	東方文化（頁十九——二四）
中國教育改進之商榷	衛中	東方文化（第二集頁二〇——二六）
中國文化之遺傳	趙紫宸	文社月刊（第二卷第七期）
科學精神與東西文化	梁啓超	飲冰室文集（第四集十卷六八頁）
新文化運動的危機	朱執信	朱執信文集（下集五八三頁）
讀梁漱溟先生東西文化及其哲學	胡適	胡適文存（第二集卷二頁五七—八五）

中國文化建設論　陳立夫　文化建設(第一卷第一期)

中國文化的前途　吳鐵城　文化建設(第一卷第一期)

中國文化的本質　吳醒亞　文化建設(第一卷第一期)

民族文化與民族思想　方治　文化建設(第一卷第二期)

評「中國文化的出路」　余蘊仁　文化建設(第一卷第二期)

古代文化與法律思想　劉子崧　文化建設(第一卷第六期)

中國新教育理論建設芻議　章益　文化建設(第一卷第九期)

五四文化運動的檢討　葉青　文化建設(第一卷第八期)

中國科學化運動的動向　陳石泉　文化建設(第一卷第八期)

文化建設與普及教育　喻育之　文化建設(第一卷第十一期)

評葉青對於西洋文化的態度　李建芳　文化建設(第一卷第十一期)

中國國民性與藝術思潮　傅抱石　文化建設(第一卷第十二期)

中國古代文化的剖視　李立中　文化建設(第一卷第十二期)

中國今日的思想界　寶伏高信　文化建設(第一卷第十二期)

我對於西洋文化的態度　葉青　文化建設(第二卷第四期)

目前文化運動的兩種性質　汪疑今　文化建設(第二卷第四期)

資本主義文化的可能性　李立中　文化建設(第二卷第四期)

評李建芳先生對於文化運動的意義　莫非斯　文化建設(第二卷第四期)

民族文化與人類文化的關係與存亡　吳念中　文化建設(第二卷第九期)

論目前文化運動之性質　李建芳　文化建設(第二卷第九期)

再論目前文化運動之性質　李建芳　文化建設(第二卷第十期)

怎樣建設中國本位的文化　葉鍾裕　文化建設(第二卷第十一期)

怎樣建設中國本位的文化　曾建屏　文化建設(第二卷第十一期)

論中華民族的文化出路　李長之　文化建設(第二卷第十二期)

讀張君勱著『明日之中國文化』	樊仲雲	文化建設(第三卷第一期)
中國文化所受印度佛教之影響	吳鼎第	文化建設(第三卷第一期)
東西文化交感及其動向	龍天華	國論(第二卷第二期)
中國古代社會的圖騰文化	黃文山	新社會科學季刊(創刊號)
對於『中國古代社會的圖騰文化』的我見	王祺	新社會科學季刊(創刊號)
魏晉南北朝文化之動向	高邁	新社會科學季刊(創刊號)
文化學的建築線	黃文山	新社會科學季刊(第一卷第二號)
『明日之中國文化』商榷	陳高傭	政問週刊(第一卷第四十二期)
中國文化之回顧與前瞻	章懃	張菊生先生七十生日紀念論文集
編纂中國文化史之研究	王雲五	張菊生先生七十生日紀念論文集

〔附誌〕以上所收集各雜誌中關於中國文化問題的論文，除一少部分爲去年發表者，大半係至民國二十五年以前爲止。再各雜誌論文有已集成專書者亦不再錄。